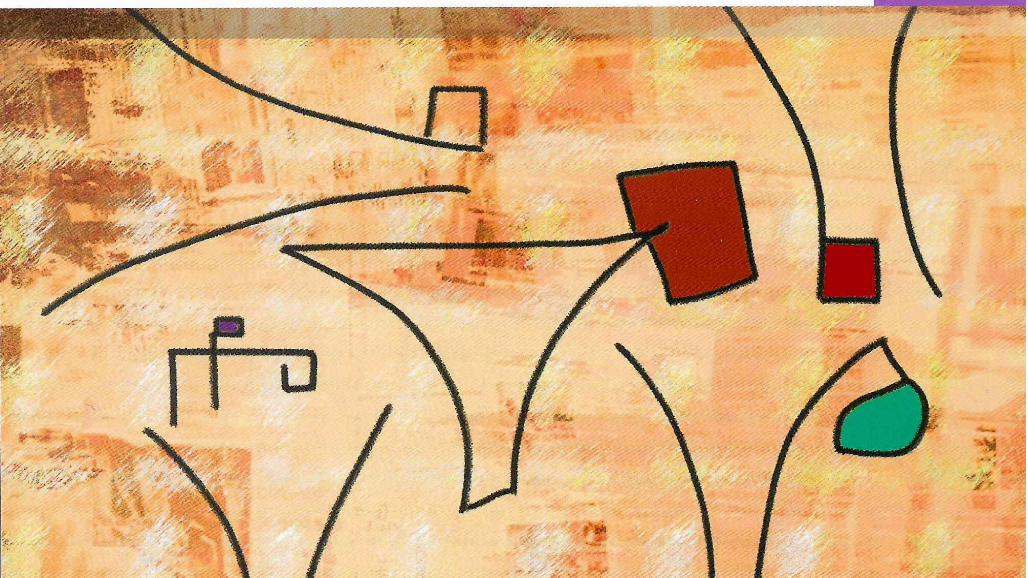
ترجمان

كاترين أودار

ما الليبرالية؟
الأخلاق، السياسة، المجتمع

ترجمة: سناء الصاروط



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

ما الليبرالية؟

الأخلاق، السياسة، المجتمع

كاترين أودار

ترجمة
سناء الصاروط

مراجعة
سعود المولى

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

أودار، كاترين

ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع/ كاترين أودار؛ ترجمة سناء الصاروط؛ مراجعة سعود المولى.

680 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 655-656) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-346-9

1. الليبرالية. 2. المساواة. 3. التعددية - الجوانب السياسية. 4. الفردية (فلسفة) 5. الحرية. 6. العلمانية. أ. الصاروط، سناء. ب. المولى، سعود. ج. العنوان. د. السلسلة.

320.51

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

QU'EST-CE QUE LE LIBÉRALISME?
Éthique, politique, société

by Catherine AUDARD

عن دار النشر
Editions GALLIMARD

الناشـر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/ يونيو 2020

شكر

هذا الكتاب هو نتيجة حلقات دراسية أُعطيت في مدرسة لندن للاقتصاديات وفي دار المعلمين العليا في شارع أولم (Ulm) بين 2004 و2008. هنا أتوجه بشكري إلى الطلاب والمستمعين كافة الذين شاركوا في هذه الجلسات بأسئلتهم واقتراحاتهم، وكذلك إلى زملائي في لندن، نانسي كارترايت (Nancy Cartwright) ولوك بوفنس (Luc Bovens)، وإلى مونيك كانتو-سبيربر (Monique Canto-Sperber) في باريس. وأتوجه بشكر خاص إلى روجيه إريرا (Roger Errera)، كاترين لارير، روبير نادو، ونيكولا تنزر (Nicolas Tenzer) الذين كان لديهم الصبر في قراءة الفصول الأولى ومناقشتها. لقد قدمت أفكاري في عدد من المؤتمرات في هذه الفترة، وأنا أُدين بالامتنان للمستمعين وأسئلتهم المهمة التي حاولت الإجابة عنها هنا، وقد غذّت نقاشاتي مع جون رولز (توفي في 2002)، وتوماس نايجل (Thomas Nagel)، ورونالد دوركن، ويورغن هبرماس، وألاسدير ماكنتاير، وويل كيمليكا، وتشارلز تايلور، ومايكل ساندل، ونانسي فرايزر وجيري كوهين (Jerry Cohen)، تفكيري منذ سنوات عدة، ومن دونهم ومن دون صداقتهم لم أكن لأقدر على بذل هذا الجهد لفهم رهانات الليبرالية. وقد كان صديقي راينر روشليتز (Rainer Rochlitz)، الذي فقدناه باكرًا، ملهمًا دائمًا، عبر تطلُّبه تجاه كل ما يدعو إلى إعادة النظر بعالمية عصر الأنوار، ملزمًا إياي الدفاع عن التعددية الليبرالية عبر حجج أكثر دقة. جان فرانسوا باكو (Jean-François Bacot) كان صديقًا مخلصًا حقًّا، وبقي كذلك، إضافة إلى كونه مصححًا دقيقًا ونبعًا لا ينضب من المعلومات. وأنا وحدي مسؤولة

عن الأخطاء المتبقية. وقد شجعتني نيكول سيشوفسكي (Nicole Czechowski) بحماسة منذ زمن بعيد حين حدثتها أول مرة عن هذا المشروع. وأخص بالشكر كذلك إريك فين (Éric Vigne) لصبره المدهش طوال السنوات الثلاث التي استغرقها هذا العمل. وأخيرًا، كان زوجي، ألان مونتيفيور (Alain Montefiore)، كما دائمًا، سندًا أكيدًا.

المحتويات

مقدمة

«ستربح الإنسانية أكثر لو أنها تركت كل شخص يعيش كما يحلو له بدلًا من إجباره على العيش وفق ما يراه الآخرون مناسبًا».

جون ستيوارت مِل
عن الحرية[(1)] 1859 (*De la liberté*)

لو سألنا «ما الليبرالية؟» لوجدنا إجابة واحدة ملائمة، وهي: توضيح النواة المكوِّنة الأفكارَ والقيم التي تعطي الليبرالية تماسكها ورهاناتها، على رغم النقاشات المستمرة والتغييرات الحاصلة في القرون الثلاثة الأخيرة من تاريخها. يتساءل الفيلسوف الأميركي رونالد دوركن (Ronald Dworkin) ما إذا كانت الليبرالية تملك حقًّا تماسكًا داخليًّا، أم إننا - كما يؤكد المشككون - نستعمل بتجاوزٍ لغوي المصطلحَ ذاته لأفكار لوك (Locke) ولأفكار «الصفقة الجديدة»[(2)] (New Deal)؟ ويستنتج: «الليبرالية تعني أخلاقية سياسية تأسيسية لا تزال عبر التاريخ هي نفسها، وتملك تأثيرًا في السياسة...»[(3)] هذا الافتراض نفسه قاد عملنا، الذي لا نعتبره دراسة تاريخية صرفًا برغم محاولتنا

---

(1) John Stuart Mill, *De la liberté*, trad. fr. (Paris: Gallimard, 1990; [1859]), p. 79.

(2) الصفقة الجديدة: مجموعة من البرامج الاقتصادية أُطلقت في الولايات المتحدة بين عامي 1933 و1936 تضمنت مراسيم رئاسية أو قوانين أعدّها الكونغرس في الفترة الرئاسية الأولى للرئيس فرانكلين روزفلت. (المترجمة)

(3) Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Oxford University Press, 1986), p. 186.

مقاربة مقارنة[4]، ولا هو مجرد تحليل صرف لنظرية سياسية، ولكنه بالأحرى إعادة بناء للنقاشات والأزمات الخاصة بالليبرالية، وذلك على قاعدة النظرية الأخلاقية التي تعطيها وحدتَها وخاصيتَها على مر العصور. نحن نريد فهم النظرية المعيارية (théorie normative) لليبرالية التي أتى بها التقليد الناطق بالإنكليزية وتحليلها، ولكن ليس في شكل حصري، أي إنكلترا والولايات المتحدة، منذ أشكاله الأولى في القرن الثامن عشر وحتى كتابات القرن العشرين. هذه النظرية حاولت تعريف المجتمع «الجيد» أو «العادل»، حيث يكون كل فرد أفضل حَكم لمصالحه وسلوكه في الحياة[5]، ويكون هكذا حرًّا قدر المستطاع طالما أنه لا يؤذي الآخرين ولا يمس مصالحهم الحيوية. ينتج من ذلك وجوب احترام كرامة الآخرين بالتساوي، بمعنى أنه يستطيع أن يكون مدركًا ما يملكه ومصالحَه، وبالتالي مسؤولًا عنها. هذا يستتبع اعتبار كل حياة بشرية ذات قيمة متساوية، ويؤدي إلى أن حياة ما تكون إنسانية بحق عبر اختياراتها المتساوية للقيم، ما يوجِب حرية الضمير، التي هي الرهان المركزي لليبرالية، والسلطةُ السياسية الشرعية هي التي تحترم هذين المبدأين المعياريين للنظرية الليبرالية: «مبادئ الحرية» و«المساواة بين الناس».

إن مقاربة كهذه لا تنفك تفاجئنا. والفلسفة الأخلاقية لليبرالية، سواء أكانت كلاسيكية أم معاصرة، هي إجمالًا معروفة أقل من مبادئها الاقتصادية. لقد قُدّمت بوصفها، قبل كل شيء، المدافعة عن حرية التجارة وروح المؤسسات، ومبنية على «علم الثراء»، بحسب الكتاب الشهير لآدم سميث (Adam Smith) **ثروة الأمم** (*Wealth of Nations*) (1776)، ما يوحي أنه أمر متناقض أن يُنسب إليها أي أخلاقية أو وعي اجتماعيين. إضافة إلى ذلك، يمكننا القول إن هذا المفهوم المعياري لا يمت بصلة إلى التاريخ، وإن

(4) يُنظر الفصل الرابع لرسم أولي لدراسة مقارنة بين أشكال الليبرالية «الجديدة» و«التقدمية» في منعطف القرن العشرين في إنكلترا، فرنسا، ألمانيا، إيطاليا والولايات المتحدة.

(5) «كل واحد هو الحارس الوحيد لحقوقه الذاتية ولمصالحه وهو أهل للثقة» John Stuart Mill, *Du Gouvernement représentatif,* (1861), chap. 1.

القليل جدًّا من أشكال الليبرالية السياسية أو الاقتصادية يتطابق فعليًّا مع هذه المبادئ. هنا يمكننا السؤال: لماذا لا نتذكر مثلًا أن الدستور الأميركي في عام 1788 لا يستعمل أبدًا كلمة **مساواة**؟ وأن أحد كتّاب هذا الدستور، جيفرسون (Jefferson)، كان من ملاكي العبيد؟ ألسنا هنا في يوتوبيا كاملة؟ يوتوبيا الليبرالية كما تُحب أن يُنظر إليها، لا كما وُجدت في الحقيقة!... ويمكننا تعداد أمثلة كثيرة للدلالة على هذا التناقض. علينا إذًا أن نفسر تفصيليًّا كيف يمكننا فهم العلاقات بين النظريتين المعيارية والسياسية الحقيقية، وسوف نتكلم عنها لاحقًا، لكن علينا أولًا أن نتذكر العوائق الثقافية والسياسية التي تواجهها مؤسسة كهذه في شكل أكيد.

الليبرالية موضوع الكتاب

«الليبرالية هي التي تعطي حاليًّا المصطلحات التي يستعملها الأوروبيون والأميركيون للحديث عن حياتهم الاجتماعية، وهي التي تعطي النبرة [...]. وفي الوقت الذي أكتب أنا، لا ريب في أن الأفكار الليبرالية تحوز تبنيًا أصلب وأكثر انتشارًا من أي وقت مضى».

بيير مانان، «الليبراليون»

من المسموح به التشكيك في تفاؤل بيير مانان (Pierre Manent)، على الرغم من أنه بلا شك محق في الواقع بما يقول، وذلك حين نرى ردات الفعل الانفعالية وإعادة النظر التي تتعرض لها الليبرالية.

إن النفور الفرنسي تجاه الليبرالية شيء معروف، ويمكننا القول إن أسبابه وأشكال ظهوره صارت مفهومة أكثر[6]، فهو يتغذى من التناقض الموجود بين

(6) يُنظر في الأدبيات الأوسع: François Furet, *Le Passé d'une illussion* (Paris: Calmann-Lévy, 1995); Pierre Rosanvallon, «Fondements et problèmes de l'illibéralisme français,» dans: Thierry de Montbrial, *La France du nouveau siècle* (Paris, 2000); Tony Judt, *Le Passé imparfait*, trad. fr. (Paris: Fayard, 1992), en particulier le chapitre 12: «Le Libéralisme, voilà l'ennemi»; Stephan Holmes, *Anatomy of Antiliberalism* (Harvard UP, 1993); Mark Lilla, *The Wreckless Mind* (New York, NY Review of Books, 2001).

رؤيتين لا يمكن التقاؤهما بشأن المجتمعات الحديثة ومستقبلها: الأولى فرنسية «جمهورية»، والثانية أنكلوسكسونية[7] و«ليبرالية».

وتشكل المساواة بين الأفراد وإلغاء الامتيازات والاختلافات و«التميز»، الهدفَ لمجتمع ديمقراطي وأخوي حقيقي بالنسبة إلى الرؤية الأولى، ويكون التهديد الأكبر الذي يطاول المجتمع بحسب مفهومها، هو عالم التجارة والرأسمالية والمال والهوى، فهو الذي يقسم المجتمع ويضع الأفراد في مواجهة بعضهم بعضًا خلال السباق نحو الربح، فيخلق بالتالي أنواعًا جديدة من اللامساواة والظلم، وتساهم اللامساواة الاقتصادية في تدمير اللُّحمة الاجتماعية والصداقة المدنية. من هنا، يصبح تدخل الدولة - الجمهورية - مبررًا في شكل تام، ليحقق هذا المثال الأعلى وليعيد تشكيل «مجتمع الأفراد».

أما بالنسبة إلى الرؤية الثانية، فإن حرية الأفراد وإطلاق العنان لحرية الأهواء والمصالح تخلق نظامًا اجتماعيًا «عفويًّا» لا يمكن التنبؤ بنتائجه، كما يقول فريدريش هايك (Friedrich Hayek)[8]. وكل تدخل خارجي، ومن الدولة خصوصًا، يمكن أن يدمره ويجرَّ إلى مصائب واضطرابات دائمة، كالحروب والأزمات الاقتصادية. إن الأفراد هم بطبيعتهم اجتماعيون، وإذا تُركوا أحرارًا فإنهم سيعقدون في ما بينهم علاقات سلمية في التجارة والتبادل، وهكذا يصبح السلام المدني أكثر ديمومة من السلم المصطنع المفروض من سلطة

---

(7) هذه العبارة ليس لها بالتأكيد من معنى. تتأثر الثقافات السياسية للهند أو بلدان الكومنولث بالأنموذج الإنكليزي، لكنها لا تملك شيئًا من الأنكلوسكسون! وتملك الولايات المتحدة شعبًا غير أنكلوسكسوني هو في طريقه ليصبح أكثرية... من الأفضل إذًا الحديث عن ليبراليات أوروبا وأميركا الشمالية في تناقض مع أوروبا الجنوبية والقارية. ونلاحظ، مثلًا، أن **تاريخ الليبرالية الأوروبية**، الكتاب المميز الذي ظهر حديثًا لا يشمل بريطانيا العظمى ويتحدث أيضًا عن البلاد الأنكلوسكسونية بوصفها واحدة. P. Nemo & J. Petitot (dirs.), *Histoire du libéralisme en Europe* (Paris: PUF, 2006), p. 25.

غيدو دو روجيرو، أحد أفضل مؤرخي الليبرالية الأوروبية، لم يقم قط بهذا النوع من الخلط في عام 1927.

(8) «في أي مجموعة من البشر تتجاوز الحجم الأقل عددًا، يرتكز التعاون دائمًا وفي الوقت ذاته على النظام العفوي وعلى التنظيم التشاوري» Friedrich A. Hayek, *Droit, législation et liberté,* 3 vols., t. I, trad. fr. (Paris: PUF, 1980; [1973]), p. 20.

الدولة أو أي سلطة أخرى، لأنه سيكون مرتكزًا على المصلحة المشتركة والثقة.

هاتان الرؤيتان هما بالتأكيد كاريكاتوريتان، ولكنهما تختصران في شكل معقول الهوة التي تفصل الثقافة السياسية الفرنسية عن الليبرالية «الأنكلوسكسونية». بالنسبة إلى الأولى، يكون تقليص الحريات ثمنًا مقبولًا مقابل المساواة واللحمة الاجتماعية والأخوّة، أما الثانية فتعتبر أن اللامساواة والمجازفة هما ضريبة ازدهار الأفراد وحريتهم.

هذه المفارقة تركت بصماتها على العقول من دون أن يكون لها معنى تاريخي أو فلسفي، فالتعارض المفترض بين هاتين الرؤيتين هو بلا شك أقل بكثير مما نظن، وعلينا أن نبحث عنه خصوصًا في مكان آخر، فلا يمكن اختصار الليبرالية بحماية عالم التجارة، ولا الجمهورية بالصداقة المدنية.

يصبح البحث أكثر مشقة حين ننظر إلى العالم الأنكلوسكسوني، حيث نكتشف أن تعريف المصطلح في أميركا الشمالية ذو معنى مختلف عن معناه في أوروبا، بل يملك الطرفان معنيين متناقضين كليًّا. هناك مثل يلخص جيدًا الالتباس السائد حاليًّا: في ربيع 2006، فجّرَ رئيس الوزراء الجديد في كندا ستيفان هاربر (Stephen Harper)، وهو من المحافظين، مفاجأة عندما أعلن مجموعة إجراءات «ليبرالية» بعد أن كان انتصر للتو على منافسيه الليبراليين في الانتخابات التشريعية. أما الأوروبي، فكان ينتظر ليبرالية أكبر في سوق العمل، واتفاقات جديدة بين الأميركيين في التبادل الحر (libre-échange)، أو تخصيصًا لنظام الصحة الكندي، أي باختصار اصطفافًا للسياسة الكندية وفقًا لمثال الولايات المتحدة. وفي الحقيقة، طاولت هذه الإجراءات «الليبرالية» الزواج المثلي، ووضعت كندا في مصاف بلدان مثل إسبانيا او إنكلترا وهولندا بالنسبة إلى التشريعات الليبرالية، وهي بلدان تضع على رأس أولوياتها الدفاع عن الحقوق الفردية بمواجهة سلطة الكنيسة والجماعات وثقل التقاليد: إنه موقف «ليبرالي» بامتياز!

في الولايات المتحدة، حيث العائلات السياسية الثلاث (المحافظون[9] والليبراليون والراديكاليون)[10] تختلف عن تلك التي في القارة الأوروبية، ولا يمكن تحديدها إلا من خلال علاقاتها المتبادلة، تأخذ الليبرالية مكان اليسار بالمعنى الأوروبي، وهي تتمثل بالجناح الاجتماعي - الديمقراطي للحزب الديمقراطي، الذي يتميز بالدفاع عن دولة الرعاية الإلهية (L'État-providence) وعن تدخلات الدولة في مجالات الصحة والتربية والهندسة المدنية والبيئة، إضافة إلى الضرائب المرتفعة، وهو المدافع أيضًا عن الأقليات العرقية و«التمييز الإيجابي» لمصلحة هذه الأقليات (affirmative action)، وهو يدافع أيضًا عن الأقليات الجنسية ويوافق على زواج المثليين وحق التبني لهؤلاء، ويدافع أيضًا عن حقوق المرأة والإجهاض باسم حرية النساء وحقهن في التصرف بأجسادهن، ويشارك في جميع النضالات من أجل الحقوق المدنية: إزالة التمييز العنصري في الستينيات، والدفاع عن المهاجرين غير الشرعيين حاليًّا. غير أن هذه النضالات كلها أصبحت مهددة مع صعود المحافظين الدينيين والاجتماعيين، وعلى

---

(9) المحافظون، أو حديثًا، «المحافظون الجدد»، هم المقابل تقريبًا لليمين الأوروبي، لكن مع فروقات تعود إلى خصوصيات التاريخ الأميركي، الذي يملك خيالًا لا يترك مكانًا للنظام القديم إلا لكي يشيد بمبدأ المساواة في الحظوظ، بمعزل عن الأصل الاجتماعي، وحيث، يؤدي الدين، وخصوصًا البروتستانتية، دورًا رئيسيًّا، في حين أن الدستور كان قد قطع مع أي فكرة لدين «قائم». إذًا، المحافظون الأميركيون هم بطيبة خاطر من أنصار الأمان ومشجعون لسياسات جزائية قاسية. وهم حذرون من دولة الرعاية الإلهية ومن الاشتراكية - الديمقراطية، من دون الحديث عن الاشتراكية، باسم الدفاع عن الملكية الخاصة وكذلك عن المسؤولية الفردية، وهم كذلك قلقون أمام صعوبات المؤسسة العائلية أو أمام زوال الكنائس ويمكن حتى البعض منهم أن ينجروا حاليًّا إلى دعم مواقف «اليمين الديني» حول مسائل مثل الإجهاض، والصلاة في المدرسة أو تعليم «التكوينية» المضادة للداروينية.

(10) «الراديكاليون» الذين نضعهم مقابل الليبراليين، هم المقابل لليسار المتطرف عندنا. لكن غياب الثقافة اليعقوبية، وخصوصًا اللينينية، جعل منهم كذلك، وفي أغلب الأحيان، ديمقراطيين متحمسين، متعلقين جدًّا ببعض القيم «الليبرالية» في الأقل وبـ«الحريات الشكلية» التي لا تقدرها أبدًا أكثرية التيارات «المتطرفة يساريًّا» في القارة القديمة، يبقى هناك سلالة أميركية صرف من «الراديكالية» التي تنوي جعل العناصر الديمقراطية للتقليد الوطني حالية وذلك عبر استنادها إلى وجوه مثل توماس باين (الذي كان «ثوريًّا» في ذلك العصر) أو كذلك غاريسون المنادي بالعتقية، وقد برهنت دراسة دقيقة إلى حد ما أنها تستعير كثيرًا من المصادر «الليبرالية» والبيوريتانية للديمقراطية الأميركية. لهذا من جهة أخرى استطاع المؤرخ غوردن س. وود أن يتكلم بحق عن «الراديكالية» في الثورة الأميركية Gordon S. Wood, *La Création de la République américaine 1776-1787* (Paris: Belin, 1992; [1991]).

الرغم من أن الليبرالية تبدو أنها انتصرت في الولايات المتحدة مع انتخاب باراك أوباما في عام 2008، فإن علينا ألا ننسى وحشية خصومه، الذين اتهموه بالتصاقه بـ«الاشتراكية» و«الجماعية» (collectivisme).

بالنسبة إلى المحافظين، تعتبر الليبرالية وريثة لتحرير السلوكيات بعد عام 1968، ومدمرة للعائلة ولمبدأ السلطة، وعليه فهي مصدر للإباحية والاختلاط، بخاصةٍ على الصعيد الجنسي. أما على الصعيد الديني، فهي حين تطالب بما يسمى حيادية الدولة، فإنها تتخذ موقفًا مضادًا للقيم الدينية وتبدو غير قابلة للتوافق مع الانتشار المتزايد لهذه القيم. وهي أيضًا رمز لـ «الحكومة الضخمة» (Big Government)، حيث الإدارات تنفق ببذخ يستفيد منه جزء من المواطنين الذين لا «يستحقون» حتى المساعدة من المجتمع، وهي لذلك توقظ كرهًا يذكر بالفترة الماكارثية وبمحاكم التفتيش ومطاردة الساحرات ضد «النشاطات المضادة لأميركا» والشيوعية، وهو كره يصعب علينا تخيله[11].

لكن هذا الموقف لليبراليين في مواجهة المحافظين خاص بعالم شمال أميركا.

أما في أوروبا فيسود موقف عكسي: هناك يُشنَّع بالليبرالية، ولكن لأسباب مناقضة تمامًا، وخصوصًا من اليسار. نلاحظ إذًا أن كلمة **ليبرالية** ليس لها معنى سياسي، بل علائقي، وفقًا لوجود حركات سياسية واجتماعية أخرى أو عدم وجودها، وبخاصة حركات عمالية ذات وجود راسخ منذ القرن التاسع عشر. هناك تصبح الليبرالية في أغلب الأحيان متماثلة مع الانتشار المدمر للرأسمالية المتقدمة والعولمة والسياسات الاقتصادية الرامية إلى تدمير حصن دولة الرعاية الإلهية، وهكذا يكون خلط الليبرالية بالليبرالية المتطرفة لميلتون فريدمان

---

(11) مثال من بين آخرين هو كتاب جونا غولدبيرغ، والذي أصبح من الكتب الأكثر مبيعًا بفضل عنوانه المغري: (*Liberal Fascism. The Secret History of the American Left* (New York: Doubleday, 2007),

الذي يجمع من دون أن يرف له جفن موسوليني، هتلر، ويلسون، روزفلت، كنيدي، جونسون، هيلاري كلينتون واليسار الأميركي...

(Milton Friedman)، ملهم القادة المحافظين السياسات الاقتصادية «اليمينية»، من ريغان إلى تاتشر، الذين كانوا قادرين على الوصول إلى سياسة حزب العمال الجديد (New Labour Party) لطوني بلير وتلويثها في إنكلترا. هناك، يُنظر إليها بصفتها عدوًّا لجميع قوى التقدم الاجتماعي وللعدالة، فهي مسؤولة عن البطالة وانخفاض مستوى الحياة، وهي العامل المسؤول عن تدمير النسيج الاجتماعي التقليدي لتطاول سياسات التضامن وأنظمة حماية الأفراد في ما يخص البطالة، والمرض، والشيخوخة ...إلخ. وتؤدي الضرورات الاقتصادية المفروضة باسم الليبرالية، والمروَّج لها من قِبل ممثليها عالميًّا (البنك الدولي، صندوق النقد الدولي، منظمة التجارة العالمية ...إلخ) إلى إفقار البلدان المعنية وشقائها، من حيث تدمير اقتصاداتها التقليدية ومنع صعودها الاقتصادي، فهي «الهول الاقتصادي»، الذي وصفته بنجاح كبير فيفيان فورستر (Viviane Forrester) وآخرون. أخيرًا، وبسبب التصاقها بالعولمة والرأسمالية العالمية، يُنظر إلى الليبرالية على أنها عدو للأمة، وهذه طريقة تفكير ومنطق غريبان عن التقاليد القومية، بسبب جذورها الغربية، وبخاصة الأنكلو-أميركية. إن تهديد الأمركة يدعمه تهديد العولمة، فالليبرالية تطاول السيادة والسلامة الوطنيتين وتتجاوز الدور الحامي للدولة، وهي حين تعلن وقوفها إلى جانب الفردية والبحث عن الربح غير المحدود، تذيب التضامن التقليدي الذي يسمح بإعادة التوزيع على المستوى الوطني.

إذا كان هناك عدم توافق على معنى كلمة «ليبرالية»، فلا مجال للعجب حين نرى عدم توافق أكبر بشأن نتائجها.

عندما سقط حائط برلين في عام 1989، حيّا العالم بأجمعه الليبرالية بوصفها المنتصر الذي لا جدال بشأنه على الاشتراكية، كما حصل مع الفاشية في عام 1945. أصبح الدفاع عن حقوق الإنسان رهانًا سياسيًّا ضخمًا على المستوى العالمي، وذلك مع إقامة - أول مرّة - المحاكم الدولية للمسائل المدنية والجزائية. وبدا أن الديمقراطيات الليبرالية ماضية بالانتشار، حيث أصبحت معاقل الطغيان في يومنا هذا تُعد على أصابع اليد الواحدة: كوريا الشمالية، برمانيا (Birmanie) [ميانمار أو بورما]، العربية السعودية وإيران

ربما... فهذه ليست فقط أنظمة ديكتاتورية عسكرية صرفًا أو ثيوقراطية، ولكنها تفتقر إلى أدنى أشكال مقومات دولة الحقوق (الدستور، البرلمان، استقلالية القضاء). لقد بدأت دول الخليج، ولكن في شكل بطيء، ببعض الإصلاحات والقبول بالانتخابات، وتحولت جنوب أفريقيا وبوتسوانا وغانا وحتى نيجيريا، ومشت بأفريقيا نحو النمط الديمقراطي والليبرالي[12]. إن تحول دول ثلاث تعد من بين الدول الأكثر قوة في العالم هي البرازيل والصين والهند، إلى الليبرالية الاقتصادية وانفتاح الاقتصادات العالمية على العولمة، انتشل من الفقر البغيض واليأس مئات ملايين البشر[13]. وهذا ينطبق على عدد من الدول «الناشئة» في جنوب شرق آسيا أو أميركا اللاتينية، وحتى أفريقيا. إن تحرير الاقتصادات العالمية، التبادل والتجارة، وبمعنى آخر: العولمة، قد حوّلت التوازنات العالمية التقليدية، حيث لم تعد نقطة التوازن للاقتصاد العالمي موجودة في الغرب.

لكن المفارقة أنه في حين ظهر أن الليبرالية انتصرت في كل مكان بصفتها سياسة اقتصادية انتصارًا بوشِرَ بإعادة النظر فيه بعد أزمة 2008، تبدو أنها انحسرت كقوة سياسية عظمى، فالليبراليون - في كل مكان تقريبًا - باتوا يتقاسمون مركزًا غير واضح مع التيارات الأكثر اعتدالًا عند اليسار، أو يتحالفون مع الأحزاب الاشتراكية (يُمكن أن تؤدي الأحزاب الليبرالية دور الأحزاب المفصلية، كما في ألمانيا، أو ألا تسمح لها بذلك عبر الانتخابات، كما في إنكلترا...). وبسبب التواجه بين المحافظين والاشتراكيين، لا يجد هؤلاء فعليًا مكانًا لهم. بالنسبة إلى البعض[14]، تجري الأمور كأن القيم الليبرالية أضحت موازية للحداثة، وكأنها نوع من **ما وراء الأيديولوجيا** *(méta-idéologie)* الخفية، حيث لم يعد بمقدورها أن تكون أساسًا لأيديولوجيا خاصة ومحددة بوضوح وقادرة على أن تحرك تكوينًا سياسيًا، وأن توحي ببرامج دقيقة، وينتج من ذلك أنه في الوقت الذي يجب أن تنتصر القيم الأخلاقية والسياسية لليبرالية، لا نرى

---

(12) يُنظر: Paul Collier, *The Bottom Billion* (Oxford University Press, 2008).

(13) يُنظر: Pierre Dockès, *L'Enfer, ce n'est pas les autres!* (Paris: Descartes, 2007).

(14) Philippe Raynaud & Stéphane Rials, *Dictionnaire de philosophie politique* (Paris: PUF, 1996), p. 338; Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society* (Cambridge: Polity Press, 1993), p. 1.

في أي مكان على الأرض حزبًا سياسيًّا ذا ملامح واضحة من حيث أفكاره الليبرالية، سواء أكانت سياسية، اقتصادية أم اجتماعية. إن وضعًا كهذا هو وضع خطير جدًّا، فعندما تترأس ليبيا، البلد الموجود حاليًّا على اللائحة السوداء للإرهاب، لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، وتدور النقاشات في الوقت الحاضر بشأن مكافحة القدح في الدين، وضرورة تقييد حرية الصحافة (مؤتمر دوربان 2001)، لا يمكننا ألا نقلق على فرص استمرارية الأفكار الليبرالية في غياب حركة سياسية عالمية قوية وقادرة على دعم تطبيقها.

هكذا، تبدو الليبرالية الحديثة كلية الوجود وغائبة كليًّا في الوقت ذاته.

تتطلب هذه الالتباسات عملًا طارئًا للتوضيح، وهو ما نحاول فعله، من خلال إبراز ما قدّمته الفلسفة السياسية الإنكليزية في استكشاف رهانات الليبرالية هذا.

غير أنه علينا في هذا المقام التنبيه إلى مسألة. لم يبدُ لنا مبرَّرًا احترام الحدود الجغرافية الضيقة جدًّا، فحتى حرب (1914-1918) كانت الأفكار الفلسفية والسياسية تسري بحرية بين القارة الأوروبية وإنكلترا والولايات المتحدة، ولجأ روسو (Rousseau) إلى جانب هيوم (Hume) وقرأ فيلسوفَي «المعنى الأخلاقي» شافتسبوري (Shaftesbury) وهتشيسون (Hutcheson)، وانتُخِب بنثام (Bentham) مواطن شرف في الجمعية التأسيسية (L'assemblé constituante)، جون ستيوارت مِل وتوكفيل (Tocqueville) كانا صديقين، وليام جيمس (William James) كان مقربًا من هنري برغسون (Henry Bergson)، وكذلك من فيلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey)، هذا إذا اكتفينا ببعض هذه الأسماء المشهورة. وهناك «المتضامنون» (solidaristes) الفرنسيون في منعطف القرن العشرين، مثل ألفريد فوييه (Alfred Fouillée) وليون بورجوا (Léon Bourgeois)، اللذين كانا على معرفة ببعض أفكار زملائهما البريطانيين في «الليبرالية الجديدة» (*New Liberalism*)، أمثال الفيلسوف توماس هـ. غرين (Thomas H. Green) في أكسفورد، والصحافي ليونارد هوبهاوس (Leonard Hobhouse)، وكانا يشاطرانهم أفكارهم. هذه السهولة في التواصل ما لبثت أن انقطعت بعد فترة،

بسبب نوع من الراديكالية في الأيديولوجيات بين الحربين العالميتين، ولم تعد إلا بصعوبة، وبعد الحرب. بقي ريمون آرون (Raymond Aron) استثناءً في فرنسا من الفلاسفة وعلماء السياسة، بوصفه على اطلاع بالليبرالية وبسبب صداقته مع كارل بوبر (Karl Popper) أو إزايا برلين (Isaiah Berlin). أما الاقتصاديون فكان وضعهم مختلفًا، كما سوف نرى، حيث إن التواصل لم ينقطع بالطريقة ذاتها.

إن أسباب اختيارنا التركيز على التقليد الليبرالي الأنكلو-أميركي مزدوجة.

بداية، وحيث إن الليبرالية الأوروبية معروفة أكثر في فرنسا بفضل أعمال بارزة، لا يمكننا القول نفسه عن الليبرالية الناطقة بالإنكليزية. الشائع أن المفكرين الليبراليين الكبار هم فرنسيون: مونتسكيو (Montesquieu)، كونستان (Constant) أو توكفيل، وكذلك أوائل الاقتصاديين المدافعين عن حرية العمل، أمثال تورغو (Turgot)، جان باتيست ساي (Jean Baptiste Say) وفريدريك باستيا (Frédéric Bastiat). وهناك جزء من الجمهوريين الفرنسيين في منعطف القرن العشرين، أمثال شارل رونوفييه (Charles Renouvier)، ألفريد بارني (Alfred Barni)، ألفريد فوييه وليون بورجوا، وكذلك مفكرون في الحزب الراديكالي، كانوا بالتأكيد قريبين جدًّا من الليبرالية من غير أن يستعملوا المصطلح، وهذا حقيقي[15]. غير أن الليبرالية الإنكليزية أو الأميركية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين خصوصًا، بقيت غير معروفة، وبخاصة أعمال مِل.

بعد ذلك، وفي حين قُدّمت الليبرالية في فرنسا بصفتها ظاهرة تاريخية وسياسية، ظهرت أكثر كظاهرة معيارية في العالم الناطق بالإنكليزية، فهناك يُنظر إليها بالأحرى بوصفها مجموعة رهانات معيارية ما زالت تمارس تأثيرها

(15) هذا كله صار معروفًا أكثر فأكثر في فرنسا بفضل الأبحاث المعمقة التي نُشرت منذ أكثر من عشرين سنة في سلسلة محاضرات لريمون آرون حول توكفيل وماركس. نتيجة اكتشاف الغولاغ Goulag من اليسار الديمقراطي، وتصاعد الانتقادات تجاه الأنموذج الاقتصادي الاشتراكي ونتائجه السياسية، ظهر اهتمام جديد بالأفكار الليبرالية، محفزًا أعمالًا مهمة جدًّا ومن بينها أعمال بيير مانون حول تاريخ الليبرالية الفكري، وبيير روزنفالون حول غيزو، الليبرالية الاقتصادية وأزمة دولة الرعاية الإلهية، وأعمال لوسيان جوم، أو أخيرًا أعمال جان-فابيان شبيتز حول الجمهوروية الليبرالية الفرنسية.

السياسي، ذلك لأن الأفكار الليبرالية المتجذرة بعمق في الوعي الأخلاقي والسياسي للمواطن العادي، هي جزء من ثقافته وهويته الجماعية، مثلها مثل الجمهوروية (républicanisme) في فرنسا.

طبيعة اللغة السياسية

لكي نخرج من الطريق المسدود، نرى من الضروري أن نعطي بعض الملاحظات عن طبيعة اللغة السياسية[16].

إن طبيعة المفاهيم السياسية والليبرالية لا تشذ عن القاعدة، وهي أن تكون موضوعَ اختلافات عميقة على مستوى أساسي، كما تشهد على ذلك مثلًا النقاشات بين اليمين واليسار بشأن العدالة، المساواة، والديمقراطية. وبما أنه لا توجد في الواقع مقاييس موضوعية تسمح بحسم هذه الأسئلة، أو المصالحة بين المفاهيم المختلفة، وإنما هناك فقط إسناد إلى قيم ما، يصبح من الواضح أن الصراع بين التفسيرات يمكن إيجاده في قلب الصراع السياسي، وأن المفاهيم السياسية «**قابلة للنقاش في شكل أساسي**»[17]. ولا يمكن رؤية هذه الميزة بالطبع إلا في سياق ديمقراطي، حيث تكون حرية النقاش وانتقاد المؤسسات والبرامج السياسية والمبادئ المعيارية التي توحي بها، حقًّا معترفًا به، وحيث تكون الدعاية لهذه النقاشات مبدأً أساسيًّا. حين يكون هذا الحق غائبًا تميل التصورات السياسية إلى أن تتشح بوشاح الدين أو العلم، وأن تضع نفسها فوق كل نزاع، وهكذا يصبح إمكان التمييز سهلًا. ولأن تلك المفاهيم تسمح بالنقاشات السياسية، فهي إذًا تحمل دمغة الثقافة السياسية الديمقراطية.

---

(16) نتابع هنا الأعمال البارزة لمايكل فريدن حول طبيعة ووظائف الأيديولوجيات السياسية التي أعطت الوسائل المنهجية لهذا العمل: M. Freeden, *Ideologies and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

(17) W. B. Gallie, «Essentially Contested Concepts,» *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 56 (1956); Freeden, *Ideologies*; Emmanuel Renault, *L'Expérience de l'injustice. Reconnaissance et Clinique de l'injustice* (Paris: La Découverte, 2004).

نتيجة لذلك، وبما أنها لا تحمل معنى ثابتًا، تصبح هذه المفاهيم مفتوحة دائمًا على النقاش والاعتراض، لذلك تبدو لنا صعبة التحديد ومتعددة الأشكال. ويمكننا القول إن هذا ليس بعيب، لأنه عائد إلى طبيعتها، ومن هنا ليس علينا أن نتعجب من الخلافات في التفسير - كما وصفناها - حين تطرقنا إلى الليبرالية في أوروبا والولايات المتحدة. وليست صفة الوضوح هي الصفة الأولى للتصورات السياسية، بل قدرتها على تبرير العمل السياسي والمساعدة في إنشاء برنامج عمل وصوغ أيديولوجيا سياسية. وإذا كانت هذه مبهمة، غير محددة، غامضة وملتبسة، ولم تُحلَّل، وربما غير قابلة للتحليل لأنها متعددة المعاني، فلأنها تعبّر في الوقت ذاته عن مبادئ توصيفية ومعيارية، لذا فمن المستحيل الاتفاق على معانيها في شكل قاطع من دون أخذ موقف سياسي وإعطاء أحكام تقويمية. وكما يقول فيتغنشتاين (Wittgenstein) إنها مفاهيم «مفتوحة» (open-ended) ذات «شَبَهٍ عائلي» (family resemblance) وتجاور ثقافي أكثر مما هو منطقي، يذكرنا بأن التاريخ واحتمال الحدوث يؤديان دورًا أساسيًّا في مورفولوجيا الأيديولوجيات. ولوضع حد لهذه الخلافات أو لإعادة تفسيرها، يجب أخذ قرار **سياسي** بحد ذاته وليس قرارًا تصوريًّا فحسب.

إن الدفاع عن حرية الأسواق (liberté du marché) مثلًا، يكتسب معنى جديدًا عندما يرتبط بالنضال ضد التوتاليتارية ومفهوم دولة الرعاية الإلهية، وقد أُعيد تفسيره من أحدهم، مثل هايك، بوصفه توتاليتارية كامنة، لذا فهو يأخذ قرارًا بعزل مظهر من مفهوم متعدد المعاني ويختار أن يميزه: التداخل هنا بين الدولة وبين المسؤولية الفردية المكوّنة بطريقة **سلبية**، يماثل خلق عقلية أناس في حاجة إلى الإعانة. وبعكس ذلك، يكون هذا المفهوم بالنسبة إلى شخص اشتراكي، إذ إنه يفسره بطريقة مخالفة، تأييد الدولة **الإيجابي** للأكثر ضعفًا، فيصبح هذا هو المعنى السائد لمفهوم دولة الرعاية الإلهية.

يمكننا هنا اختيار مثال آخر، وهو مفهوم الهوية. في فترة ما بعد الحرب، كانت الهوية الثقافية، العرقية واللغوية غير حاضرة في النقاشات السياسية: كان لها في الواقع صفة **محافِظة**، من احترام للتقاليد والانتماءات، وبخاصة

عند الجماعات. غير أنه ابتداءً من التسعينيات، أصبحت هذه عنصرًا أساسيًّا في الحركات الاجتماعية الجديدة، وأصبح لها طابع **إيجابي**: أضحت الهوية الثقافية عنصرًا إيجابيًّا وتقدميًّا في النضالات السياسية المطالِبة بالاعتراف بها. وهكذا، أُعيد تفسير مفهوم الهوية من جديد من التنظيمات السياسية الجديدة، وصارت حجر الأساس لأيديولوجيا سياسية جديدة تُعرف بـ «سياسة الاعتراف» أدت دورًا كبيرًا في الليبرالية المعاصرة (يُنظر لاحقًا الفصلان 8 و9)، وذلك لأن مفهوم من هذا النوع هو «أساسًا قابل للنقاش» ويحتوي على عناصر مفتوحة على التفسيرات، كما أنه يتطلب قرارات ذات وزن سياسي، لأنه بحد ذاته سياسي.

نسمي إذًا أيديولوجيات سياسية مختلفَ تفسيرات المفاهيم السياسية الأساسية: حرية، مساواة، عدالة، تضامن، تسامح ...إلخ، ويمكنها أن تكون مرتكزة على دين، على مفهوم للتاريخ، رؤيا للحياة «الجيدة»، «رواية كبرى» للأمة ...إلخ. لكن من المطلوب أن تعطي مقياسًا مقنعًا إلى حد ما لتفسير الحقيقة، لمساعدة المواطنين والناخبين في خياراتهم. في حال كانت قيمهم وقناعاتهم الشخصية تنسجم، ولو جزئيًّا، مع قيم النظرية السياسية المطروحة وخياراتها، فإنهم سوف يشعرون بانجذاب إليها كأنهم في عائلاتهم، كما يقال، وحينذاك سوف يستطيعون أن يتماثلوا بها، ويتمايزوا بالتالي من الجماعات الأخرى الناخبة، وحتى من الجماعات الاجتماعية المختلفة. وحيث إن التفسير لم يكن دائمًا كاملًا، فإنه كان يترك، مع ذلك، ما يكفي من المساحة للسماح بتجمع المصالح المختلفة والتعايش والتعاون السياسيَّيْن بين المصالح المتناقضة، وذلك اعتمادًا على الفائض في المعنى والمصطلحات ذات الطابع الغامض.

ترتكز وظيفة الأيديولوجيات إذًا، وقبل كل شيء، على مراقبة معنى اللغة السياسية واستعمالها، فعملية اختيار معنى أو فرضه هي في الواقع عمل سياسي. وهذه الوظيفة هي بالتالي أكثر اتساعًا ومركزية من التفسير لكن هذا لا يعني رفض هذا التفسير الماركسي، بل بالأحرى الدفع به إلى الأبعد، أي إلى

توسيعه، لأنه لم يؤكد إلا وظيفة الأيديولوجيات بينما كانت هناك تفسيرات أخرى أكثر أهمية. وفي حين كانت الأيديولوجيات، في الاستعمال الماركسي، منتجات استشباحية (fantasmagoriques)، الهدف منها تغطية الحقيقة الاجتماعية، إلا أنه من المهم أن نفهم أنها إنتاجات اجتماعية «طبيعية» وتركيبات نظرية معقدة، ضرورية لعمل المجتمع. هي إذًا لن تختفي وفقًا لوهم وضعي وعلموي كان هو وهم ماركس (Marx)، وهو الذي وضع حدودًا لفهمه هذه الظاهرة. إن الأيديولوجيات هي من إنجازات الفكر، وليست بالضرورة ودائمًا ناجمة عن «الوعي الخاطئ» وإن كانت تتضمنه، وخصوصًا لأن لها وظائف عدة، كما أن الاعتقادات التي أوحتها ليست ذات اتجاه واحد: فهي تؤيد أو تعارض عمل الأحزاب السياسية، المؤسسات، إصدار القوانين، القرارات السياسية، وهي تملك كذلك وظيفة دمج الفرد في المجتمع وتكوين الهوية الجماعية والوطنية، وليس فقط الاستلاب والمخاتلة، وكذلك هي تعطي مقاييس لتحليل المجتمع يفترض بها أن تكون دقيقة كفاية لعملية إقناع الناخبين، ومن هنا صلتها، في حالة الليبرالية والاشتراكية والمحافَظة (conservatisme)، بالاقتصاد وعلم الاجتماع والفلسفة والتاريخ والقانون، وأخيرًا هي تخص المجموعات الاجتماعية كلها وليس فقط الطبقات الاجتماعية وصراعاتها.

إن صفتها المسيطرة، في الواقع، هي التوجه نحو الفعل والقرار السياسيين، وهذه ليست طوباوية بهذا المعنى ولو وُجد هناك معنى طوباوي خفي، على أمل أن يُتاح للأفكار أن تُترجم إلى أفعال ونتائج سياسية. وهي تتلازم مع **القدرة** على القيادة والتأثير وليس فقط على الخداع، الإخفاء والمناورة. من الممكن إذًا، وبطريقة ما، الحديث عن «حيادية» الأيديولوجيات كوسائل في خدمة القرار. وهي ليست مرتبطة فقط بأحزاب سياسية، بل تتجاوزها في أغلب الأحيان، إذا دعت الضرورة، لإنشاء تحالفات وتحركات للرأي أكثر اتساعًا. وأخيرًا، هي لا ينفي بعضها بعضًا وإنما تستعير الواحدة من الأخرى. هذه الطبيعة العلائقية بين الأيديولوجيات هي أحد الأبعاد الأساسية لليبرالية وواحد من أسباب تجددها الدائم.

إذا انطلقنا من قراءة رهانات الليبرالية خلال تاريخها، فهل نستطيع تقييم حظوظها للبقاء وحتى النجاح في العالم الجديد الذي بدأ بالظهور؟ وإذا أخذنا في الاعتبار قدرتها الفائقة على التجدد التي لم تلجمها تعليمات الأحزاب أو الدوغماتية الدينية أو العلموية (scientiste)، هل يمكن الليبرالية التي تغذت بالتعددية الإبيستيمولوجية والثقة في النقاشات والانتقادات، أن تخترع حلولًا وإجابات جديدة للتحديات المعاصرة؟

إن محاولة فهم طبيعة الليبرالية بصفتها أخلاقًا وأيديولوجيا سياسية، وكذلك برنامجَ عمل اقتصاديًّا واجتماعيًّا، تدفعنا في الوقت ذاته نحو الأمل ونحو الكآبة.

نحو **الأمل**، قبل كل شيء، لأن المسائل التي طرحها الليبراليون تحولت بمقاربتهم إياها ذاتها، فلم تعد تُطرح بالعبارات عينها أبدًا: الصراع ضد الملاحقات الدينية، ضد الاستعباد والتمييز العرقي، ضد إرهاب الدولة والإبادة الجماعية، أو ضد الحمائية (protectionnisme) الاقتصادية التي سببت الإفقار عوضًا عن فتح إمكانات الرخاء. لقد اخترعت الليبرالية الاصطلاح الأخلاقي للسياسة الحديثة، اصطلاح حقوق الإنسان والنضال من أجل العدالة والكرامة، وكذلك اصطلاح النمو الاقتصادي من أجل رفاه الجميع، رفاه «الأمم» كما يقول آدم سميث، وليس فقط لنخب السلطة وحدها، ويبقى دائمًا حاضرًا. أما الحلول التي قدمتها فهي تستطيع إلهام الناس المعاصرين، وعليها أن تستمر بذلك حاليًّا.

نحو **الكآبة**، أيضًا، لأن الليبرالية أخطأت ربما بتفاؤلها، ففي رؤيتها للعالم لا مكان للشر، وهو ليس الشر الذي نراه ربما في كره الغير والرعب منه، ولكنه الشر الأكثر عمقًا، شر **التناقض** في كل هدف إنساني، الذي ينقلب ضد ذاته ويؤدي إلى تدمير ما كان يريد تحقيقه. وإذا عبَرْنا تاريخ الليبرالية منذ بداياتها، من عصر الثورة البريطانية المجيدة في عام 1688 وحتى أيامنا، نجد انطباعًا

مسيطرًا هو أنها كانت مغامرة ثقافية وسياسية مميزة يحركها طموح شبه طوباوي لتحرير البشرية ليس فقط من الطغيان، ولكن أيضًا من الخوف والبؤس، وهي عرضة للإخفاق في هذا المشروع البروميتي (Prométhéen). إن الوضع البشري يستتبع في الواقع أن الحرية التي تنادي بها الليبرالية لا يمكنها إلا أن تكون تناقضية، خيرًا خطِرًا، خالقًا ومدمرًا في آن. وكما كتب وتنبأ كارل بولانيي (Karl Polanyi) في كتابه **التحول الكبير** (*La Grande Transformation*) في 1944، فإن الحريات الأغلى على قلب كل إنسان لا يمكنها أن تنفصل عن الحريات المدمرة والخطرة على الإنسانية. لقد آمن الليبراليون بالتطور، وتفاؤلهم هذا ميّزهم من المحافظين، كما أن إيمانهم بالفرد و«الطبع» والجهد الشخصيين، وضعهم في مواجهة الاشتراكية الجماعية. غير أنه، وكما في كل أيديولوجية سياسية، فقد شوهت الآثار المنحرفة للقيم التي دافعت عنها النجاحات والانتصارات التي أنجزتها. وهكذا، استوعبت طرائق الرأسمالية «الجديدة» قيمَ الليبرالية الكلاسيكية، وذلك للسماح بمردود أكبر للعامل، وهذا كله باسم النماء الشخصي. وهكذا، عمدت ما بعد الليبرالية (ultralibéralisme) إلى تحطيم جزء كبير من المكتسبات الاجتماعية التي ناضلت من أجلها الليبرالية الاجتماعية في بداية القرن العشرين.

هناك مجموعة من الكتّاب عُمّدوا تحت اسم «ليبراليو الحرب الباردة»، أمثال إزايا برلين، كارل بوبر أو ريمون آرون[18]. اطّلع هؤلاء على أهوال الحرب العالمية الثانية والتوتاليتارية، ولأنهم فهموا وجهة التاريخ وعبثية الوضع البشري، رفضوا أن يأملوا شيئًا آخر سوى تخفيف المعاناة في العالم. ولكن حتى هذا الهدف «السلبي» لليبرالية يبدو تمامًا غير واقعي، فبعيدًا من الوقوع في العدمية، يجعل هذا التشكيك الحريةَ الإنسانية أكثر ثمنًا، والمسؤولية أكثر إلحاحًا أيضًا. هؤلاء الكتّاب الثلاثة تلاميذ ماكس فيبر (Max Weber) كانوا من المدافعين عن «أخلاقية المسؤولية» والرافضين لإنسانية «أخلاقية الإقناع»، فالحرية تعني القدرة على **المقاومة** وليس بناء عالم أفضل.

---

(18) يُنظر: Jan-Werner Müller, «Cold War Liberals,» *European Journal of Political Theory* (Janvier 2008).

وكانت حصيلة ذلك أنهم وجدوا إلهامهم الأدبي في حق مقاومة السلطة الظالمة وعند لوك، مؤسس الليبرالية السياسية والأخلاقية. إن الليبرالي شخص لا يملك أي يقين، فهو ليس «متأكدًا إلا من اللايقين»، ويشعر بأنه مجبر على إكمال حياته بوصفه رجلًا حرًّا.

إذًا، يهدف هذا الكتاب إلى تقديم قراءة إيجابية «كئيبة» لمغامرة الليبرالية وآمالها حتى في تجسداتها الأكثر عصرية.

تحلّل الفصول الثلاثة الأولى الأفكار المؤسسة لليبرالية الكلاسيكية، التي تعني «سيادة الفرد» (الفصل الأول)، و«حرية الحديثين» (الفصل الثاني) و«دولة الحقوق» (الفصل الثالث).

بعد ذلك، وآخذين في الاعتبار التحولات العميقة التي أنتجتها الثورة الصناعية الثانية، أظهرت الليبرالية الكلاسيكية قدرة خارقة على التغيير باقترابها من الاشتراكية التي هي بحد ذاتها «ليبرالية» (الفصل الرابع)، ولكن هذا التطور بالنسبة إلى الـ «نيوليبرالية» (néoliberalisme)، يشكل خطرًا على الحرية الفردية، لذا تجب العودة إلى قيم الليبرالية «الكلاسيكية»: سلطة حد أدنى، حرية التبادل، وحماية الملكية الفردية (الفصل الخامس). ردًّا على هذين التيارين، تقترح «الليبرالية الديمقراطية» لجون رولز مصالحة الحرية الفردية والنضال ضد اللامساواة الجائرة والفعالية الاقتصادية. هذا البرنامج الطموح هو الذي يشكل حاليًّا برنامج الليبرالية المعاصرة (الفصل السادس).

لكن إلى أي مدى يمكننا أن نكون ليبراليين؟ إن الطريقة التي تحاول الليبرالية من خلالها مواجهة بعض التحديات في المجتمعات المعاصرة: التضامن القومي والعالمي (الفصل السابع)، التعددية الثقافية ومطلب الاعتراف بها (الفصل الثامن)، أزمة الدنيوية (الفصل التاسع) وديمقراطية الانتخابات (الفصل العاشر)، تبدو أنها تدفع بها إلى إنكار أمثلتها العليا العالمية. هل سينتمي المستقبل إلى طوباوية الليبرالية بوصفها «اكتشاف إمكان اجتماعية جديدة: إمكانية مجتمع تعددي مستقر نسبيًّا ومتآلف» (جون رولز، **الليبرالية السياسية** *Libéralisme politique*)؟ ويبقى السؤال مفتوحًا.

الفصل الأول

سيادة الفرد

إن المظهر الوحيد في سلوك الفرد الذي هو من مسؤولية المجتمع هو الذي يطاول الآخرين. أما في ما يتعلق به وحده، فإن استقلاله هو حق مطلق. على نفسه، على جسده وروحه، الفرد هو السيد.

جون سيتوارت مِل[1]
عن الحرية *(De la liberté)*, 1859

يمكن تلخيص الفرضية المركزية لليبرالية بصيغة واحدة: لا توجد تبعية طبيعية للبشر، وكل شخص هو سيّد حرّ في قراراته التي تخصه في مواجهة السلطات كلها، أخلاقية كانت أم دينية، في وجه السلطات كلها، السياسية أو سواها، وجميع سلطات الطغيان التي تحاول أن تخضعه. هذه السيادة اللامحدودة ترتكز على مفهوم الطبيعة البشرية التي هي فردانية (*individuée*) قبل أن تكون اجتماعية. هذه الفردانية (Individué) تأخذ هنا معنى مزدوجًا[2]. **توصيفية** أولًا، لأنه لا يوجد شخصان متماثلان، وهما كالبشر جميعًا فردانيان. **ومعيارية** بعد ذلك، ما يعني أيضًا قدرة الشخص الفرداني على أن يصبح شخصية أحادية متميزة تستطيع تحديد نفسها، وأن تفكر وتقرر بنفسها. إن

---

(1) John Stuart Mill, *De la liberté*, trad. fr. (Paris: Gallimard, 1990; [1859]), pp. 74-75.
(نحن نشدد).

(2) Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme* (Paris: Éd. du Seuil, 1983), p. 37.
«حين نتحدث عن «الفرد»، نعني بذلك شيئين في الوقت ذاته: شيئًا خارجًا عنا وقيمة [...] من جهة، الشخص **التجريبي** المتكلم والمفكر وصاحب الإرادة [...] من جهة أخرى، الكائن **الأخلاقي** المستقل، الحر وبالنتيجة غير الاجتماعي في شكل جوهري [...]. من وجهة النظر هذه هناك نوعان من المجتمعات. هناك حيث الفرد هو القيمة الأعلى، أعني بذلك **الفردانية**، وفي المقابل، حيث القيمة تُعطى للمجتمع ككل، وأعني بذلك **الشمولية**.

هذا مشروع وليس فقط معلومة مسلمًا بها. إن القضية الأنطولوجية، التي هي في قلب الليبرالية والتي كونتها، هي إذًا فهم الإنسانية الموجودة في كل منا بوصفها - جزئيًا في الأقل - مستقلة عن الاجتماعي وقادرة على مقاومته وتحويله بفضل وعيها وفكرها. التأنُّس ليس بأكملها عملية اجتماعية، عكس ما تؤكده التصورات «التكاملية» لهيغل (Hegel)[3] أو ماركس، فهو يحرك القدرات الفردية في التمييز والتقرير التي سبقت الاجتماعي، أو في الأقل مستقل عنه وقادر على مقاومته. الفرد هو القادر على الوعي والتفكير لا الجماعة، وهو الذي، من الآن فصاعدًا، مصدر القوانين والحقوق الاجتماعية، ما يبرر له الحق في مقاومة السلطة السياسية والقوانين المجحفة وكذلك الحق في رفض كل تبعية يقال عنها طبيعية، وفي حماية حياته الشخصية من كل تدخل عشوائي.

الفرد، مفهوم «خاضع للنقاش أساسًا»

إن المقولة المؤسِسة لليبرالية الكلاسيكية، إذا قُدمت هكذا، هي بالتأكيد معقدة جدًّا وقابلة لتفسيرات متناقضة لكي تصبح مقنعة، وإضافة إلى ذلك ليست الليبرالية فلسفة منهجية ولكنها أيديولوجيا سياسية موضوعة لتكون عملانية. إذًا، من المهم تحديد مورفولوجيا **الليبرالية**، كفعلنا في ما يخص المحافَظة أو الاشتراكية، وهي الحقول الأيديولوجية المعاصرة الثلاثة.

تمتلك الليبرالية «نواة» من **المفاهيم - المفاتيح** التي انطلاقًا من أعمال مايكل فريدن (Michael Freeden) - مثلًا - يمكننا تصنيفها مؤسسةً لهوية الليبرالية، وتسمح بوضع الحدود التي لا يُسمح بتجاوزها. هذه المقاربة لأسس المفاهيم - المفاتيح لليبرالية، سوف تسمح لنا بتجنب عدد كبير من الفخاخ. وهكذا، فالليبرالية وإن كانت اجتماعية، ليست بالاشتراكية، لأن المساواة لا تملك التفسير ذاته عند الاثنتين، ولا يمكنها أن تتسم بالمحافَظة

(3) هيغل، أصول فلسفة الحق، الفقرة 258: «لا يملك الفرد بحد ذاته الموضوعية، الحقيقة والأخلاق إلا إذا كان عضوًا في دولة». لكن حالة هيغل مهمة لأنه رأى كذلك الأهمية الأساسية للفردانية الحديثة في الحصول على الحرية الموضوعية وقد أثر كثيرًا في الأنطولوجيا الاجتماعية لليبرالية «الجديدة» في نهاية القرن التاسع عشر (يُنظر لاحقًا الفصل الرابع).

وإن اقتربت منها، لأنها تعتبر النظام الاجتماعي نظامًا مُنشأ لا نظامًا طبيعيًا. لكن هذه المفاهيم - المفاتيح هي نفسها مكوَّنة من عناصر مفتوحة للنقاش وإعادة التفسير، مثل الحرية والفردية بالنسبة إلى الليبرالية، المساواة والجماعة للاشتراكية، النظام والتراتبية للمحافَظة. بعد ذلك، نجد **المفاهيم المجاورة**، التي تأتي لتلوّن أو لتغيّر معنى هذه المفاهيم - المفاتيح، على قاعدة المقاربة المنطقية أو التاريخية، مثل الديمقراطية، المساواة، العدالة الاجتماعية أو دور الدولة لليبرالية، أو الديمقراطية للمحافَظة. وأخيرًا، هناك **المفاهيم المحيطة**، وهي مستعارة من أيديولوجيات وحركات سياسية أخرى، لأن الحدود بينها ليست واضحة أبدًا، وهذا ما يفسر الثبات التكويني النسبي والمرونة التطورية للأيديولوجيات بدرجات واضحة إلى حد ما. إنها جامدة وعقائدية إلى حد ما، وتسمح درجةٌ عالية من الليونة والتسامح البنيوي، كما في حالة الليبرالية، بالتكييف والملاءمة إلى ما بعد حدود الأحزاب والحركات السياسية، والتحول ليبراليةَ أفكار، وحتى «فلسفةً» مع ليبرالية القرن العشرين الأخلاقية.

على الرغم من أن المفاهيم التي تناقشها الليبرالية ليست فلسفية، وإنما هي سياسية، فإن نواتها الثابتة والباقية من دون تغيير برغم تحولاتها[4]، تتعلق بفرضية سيادة الفرد. ولفهم ذلك جيدًا، علينا أن نسلط الضوء على تمايزين أساسيين، فكريين وسياسيين في الوقت ذاته:

أولًا: يجب تمييز تفسير **معياري** من معيار **توصيفي** لسيادة الفرد ولاكتفائه الذاتي.

---

(4) هذه هي الفرضية التي دافع عنها رونالد دوركن: Ronald Dworkin, «Liberalism,» in: *A Matter of Principle* (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 186.

«ترتكز الليبرالية على أخلاق سياسية جوهرية ما زال لها تأثير سياسي. أما الفرضية المعاكسة فقد دافع عنها: Richard Bellamy, *Liberalisme and Modern Society* (Cambridge: Polity Press, 1993), p. 7,

الذي اعتبر أن الليبرالية هي عقيدة مغلوطة تاريخيًا ومن دون أثر حاسم: «لا يمكن المبادئ السياسية الليبرالية أن يكون لها أي أساس عقلاني أو تاريخي في إطار المجتمعات المعاصرة ما بعد الحديثة وما بعد الصناعية». يُنظر كذلك: C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: From hobbes to Locke* (Oxford: UP, 1962).

من أجل حكم سلبي على عدم تلاؤم الليبرالية مع العالم المعاصر.

في تقليد أول أنتجه الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (John Locke) (1632-1704)[5]، يظهر واضحًا أنه يعني قضية معيارية، لأن صوغه كان سلبيًا. وإذا كان المراد من ذلك الدفاع عن مفهوم ما للطبيعة البشرية، فذلك بتأكيدِ ما ليست هي عليه - أي ما تتميز منه - أكثر من قول ما هي عليه، فقضية سيادة الفرد والفردية الأخلاقية والسياسية التي قامت عليها هي ردات فعل قبل كل شيء، وتمرد ضد كل تبعية أو قسرية للفرد أكثر من كونها قضية إيجابية. ولقياس الرهانات كلها علينا فهم ذلك بطريقة معيارية وليس بطريقة توصيفية، وهذه هي نقطة الانطلاق لكل إعادة تقييم لليبرالية اليوم. وهكذا، يصبح معنى صيغة الطبيعة «ما قبل الاجتماعية» (présocial) للفرد كما دافع عنها لوك، والتي طالما أُسيء فهمها، أكثرَ وضوحًا. ليس علينا فهم ما قبل الاجتماعية بالمعنى **التوصيفي**، الزمني أو التاريخي، فهذا سيكون عبثيًا، لأن كل إنسان في حاجة إلى محيط كي يتطور فيه، كما لا تنكر الليبرالية في أي حال وجود هذه الشروط، بل يجب - بعكس ذلك - إعطاؤها معنى **معياريًّا**: الحديث عن طبيعة ماقبل اجتماعية هي طريقة سلبية لتأكيد الاستقلال الجزئي **قانونيًّا** في الأقل للإنسان تجاه الجماعة والشروط الاجتماعية والتاريخية بدلًا من أن يكون مجرد متقبّل سلبي.

لكن هذه الفرضية السياسية بالعمق لليبرالية هي التي عبّر عنها لوك في الوقت ذاته بطريقة إيجابية بصفتها توصيفًا **للطبيعة** البشرية، ما أدخل التباسًا خطرًا، لأنه يُرجع ذلك إلى حالة الطبيعة، الحالة الطبيعية للبشر: «يجب الأخذ في عين الاعتبار، في أي حالة، أن البشر كافة هم في شكل طبيعي [...] في

(5) John Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. fr. (Paris: Flammarion, 1984; [1690]).

سيكون خطأ تاريخيًّا وصف لوك بالليبرالي: لم تظهر العبارة بالإنكليزية إلا في بداية القرن التاسع عشر، أي حوالى 1801. كان لوك عضوًا في حزب الويغ، الممثل جزءًا من الأرستقراطية العقارية المعارضة للملكية المطلقة والذي أدى، في القرن التاسع عشر، مع دعم «الراديكاليين» حول بنثام ومِل، وأعضاء من عصبة مانشستر الذين كانوا ضد الحقوق على الحبوب لريتشارد كوبدن وجون برايت، إلى الحزب الليبرالي في 1839. إذًا يمكننا استعاديًّا توصيف لوك، آدم سميث، آدم فرغسون أو مونتسكيو بأنهم ليبراليون. ذلك كان خطأ ماكفرسون في كتابه عن لوك (1962) أو إيلي هاليفي في دراسته لبنثام، *La Naissance du radicalisme philosophique* (Paris: PUF, 1995; [1901]).

حالة من **الحرية** الكاملة [...] والمساواة»[6]. إلا إذا التقطنا سلبًا هذه الطبيعة البشرية ورأينا فيها مشروعًا أو مثالًا، حينئذٍ نجازف بمعارضة المعنى التاريخي لهذه الفرضية. من المؤكد أن البشر **ليسوا** أحرارًا أو متساوين، لكن عليهم أن يصبحوا كذلك حين يتحررون من الطغيان. هذا التفسير المعكوس ساعدته بلا شك مصادر الفكر الليبرالي عبر مذهب الطبيعة عند هوبز (Hobbes)، الذي يدّعي في الواقع وصف الطبيعة البشرية بحسب مشاهدتها، طبيعية (naturalisme) كان لوك من المعارضين لها. إن مفهوم مذهب الطبيعة، مثله مثل مفهوم الفرد، في حاجة إذًا إلى إيضاحات، وهذه بذاتها تفسيرات سياسية وفلسفية متعارضة، وقد سببت توترات داخلية لليبرالية ذاتها. إن تاريخ تفسير سائد لفرضية سيادة الفرد في الليبرالية الحديثة وبروزه، يمكنه وحده أن يخلق إمكان تعبير ذي معنى واحد، لذا يظهر لنا أن الحفاظ على الضغوطات الداخلية لليبرالية وتصويب نواتها المركزية في الوقت ذاته هو تمرين معقد.

هناك تمييز ثان، لعله أقل أهمية في الوهلة الأولى، ولكنه ضروري. إنه تمييز **الإدراك النظري من الإدراك العملي**.

الليبرالية هي مؤسسة للإدراك البشري، بمعنى أنها نتاج لمفكرين كان طموحهم اقتراح تفسير عام للوضع البشري، للمجتمع، للمؤسسات السياسية وللتاريخ. ولكننا نخطئ حين نستمع إلى «فلسفة» الليبرالية بالمعنى التقليدي بتفسير الوضع البشري في شكل منهجي نسبيًا على الصعيد النظري. لقد تحرر مفكرو الليبرالية من **النظرية** بوصفها معرفة تأملية واعتبروا الفلسفة، تبعًا لديكارت (Descartes)، دليل عمل من أجل تغيير العالم، و«لجعلنا أسيادًا ومالكين للطبيعة». هؤلاء المفكرون أرادوا أن يكونوا مشاهدين، ولكن أيضًا فاعلين في عالم مضطرب. من هناك كان ضروريًا تمييز كانط (Kant)[7] الإدراك

---

(6) Locke, chap. 2.

(7) «يتعلق المنطق الصافي النظري بمعرفة الأشياء المعطاة لنا في التجربة الحسية بينما يتعلق المنطق الصافي العملي بالإرادة وبقدرتنا على إنتاج أشياء مطابقة للمفهوم الذي نصنعه لهذه الأشياء» (Kant, *Critique de la raison pratique*, V, 12)

وحول معنى هذا التمييز عند الليبرالية، يُنظر: C. Audard, *John Rawls* (Paris: PUF, 2004), p. 22 et suiv.

النظري الصافي، الذي هو المعرفة الصافية والعلمية، من الإدراك العملي الصافي، الذي يطاول الأخلاق، الحقوق والسياسة. بالنسبة إلى الليبراليين، إذا حولنا سيادة الفرد إلى معرفة نظرية، كما في حالة ميتافيزيقيات الطبيعة أو في انتقاداتهم، فإننا نجعل منها «شيئًا»، بالتالي نأخذ موقفًا ضد سيادة الفرد «عمليًّا»، بوصفها تمردًا وحقًّا أساسيًّا للبشر مهما كانوا متمردين على السلطة الظالمة. و«اللامادية» للكائن البشري هي بعكس ذلك، أحد شروط الحرية عند الليبراليين. ونتيجة ذلك، يصبح النقاش الفلسفي عن الفردانية، بصفتها مفهومًا نظريًّا وعمليًّا، توصيفيًّا ومعياريًّا، نقاشًا سياسيًّا بحد ذاته داخل الليبرالية، كما يشهد عليه تاريخها.

«المرض» الحديث للفردانية

كلمة جديدة اخترعها علم الصحة السياسي - الاجتماعي: كلمة لها وجودها في كل مكان، في الفلسفة، الأخلاق، الاقتصاد السياسي، في الصالونات، خصوصًا في المنابر. نعم، في كل مكان تظهر لنا قاتمة ومهددة، إنها **الفردانية** المريعة.

فيليكس دو لا فاريل (Felix de La Farelle)[8]

الفردانية كلمة حديثة خلقتها فكرة جديدة. آباؤنا لم يعرفوا إلا كلمة الأنانية.

توكفيل[9]
عن الديمقراطية في أميركا

(*De la démocratie en Amérique*), 1840

---

(8) فيليكس دولا فاريل، 1842، ذكره بيير روزنفالون: Pierre Rosanvallon, *Le Modèle politique français* (Paris: Éd. du Seuil, 2004), p. 162.

(9) Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, t. II, Bibl. de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1992; [1840]), II, ii, p. 612.

إن الجريمة الأولى لليبرالية الكلاسيكية، في أعين مناهضيها من اليمين أو اليسار، هي أنها فردانية. ولكن بعيدًا من تحليل المفهوم، يعني الجميع بذلك **الأنانية** التي تميّز المجتمع الرأسمالي الحديث، بحيث تصبح الكلمتان قابلتين للتبادل ويطاولهما الاتهام ذاته. والصورة الكاريكاتورية التي يتداولها أعداء الليبرالية هي صورة فكر سطحي، صورة «البرجوازي» المنشغل فقط بمصالحه المباشرة. هذا ما سوف تكونه «الفلسفة ذات النظر القصير»[10] لليبرالية، كما تظهر في اتهامات أعدائها، فالتاريخ التفصيلي المضاد لليبرالية[11] يعرض المصادر المختلفة، الدينية في شكل خاص، في الكاثوليكية مثلًا ونظرتها الشمولية الاجتماعية وإدانتها استقلالية الأفراد تجاه السلطة الدينية والمال في آن، وكذلك الربح والنجاح المالي، وذلك في خليط واحد من «البروتستانية» والعقلانية المفضوحة. هكذا وصفها جوزف دو ميستر (Joseph de Maistre)، وهو من الأوائل الذين استعملوا كلمة الفردانية في 1820[12]، حين رأى تقدم الليبرالية في فرنسا «بروتستانيةً متقدمة لتصل إلى الفردانية المطلقة في أقصى حدودها»[13]. هذه الفردانية، التي تبدو أنها الموروث المشؤوم للثورة الفرنسية، ليست بقادرة على إعادة تكوين العلاقة الاجتماعية، لأنها في آخر الأمر ذرية (atomisme). لكن، ما هو لافت هو حالية هذا الخوف تجاه الفردانية. بالنسبة إلى رجال السياسة الفرنسيين في بداية القرن التاسع عشر، كما كان بالنسبة إلى المثقفين في بداية القرن الحادي والعشرين، «تَظهر

---

(10) Philippe Raynaud, *Dictionnaire de philosophie politique* (Paris: PUF, 1996), p. 338.

(11) ينظر ستيفان هولمز: Stephen Holmes, *Anatomy of Anti-liberalism* (Harvard UP, 1993); Zeev Sternhell, *Les Origines françaises du fascisme* (Paris: Éd. Du Seuil, 1978),

حول الضدليبرالية اليمينية. ينظر أيضًا الملف المنشور في: *Raisons politiques*, no. 16 (2004), «L'antilibéralisme».

(12) كلمة «فردانية» لم تظهر في معجم الأكاديمية الفرنسية إلا في 1835 بعد أن استعملت خصوصًا من قبل المضادين للثورة مثل دو ميستر لنقض فلسفة حقوق الإنسان. يُنظر كذلك بلزاك: «الآن لكي ندعم المجتمع، لا نملك سندًا إلا **الأنانية**. يؤمن الأفراد بأنفسهم [...]. وسوف يلجأ الرجل الكبير الذي سينقذنا من الغرق الذي نسارع في اتجاهه، إلى **الفردانية** بلا شك من أجل إعادة تكوين الأمة...» *Le médecin de campagne*, 1833، (نحن نشدد).

(13) ذكر في: Rosanvallon, p. 161.

الفردانية شكلًا اجتماعيًّا عامًّا لما تمكن تسميته المنافسة في الاقتصاد والأنانية في الأخلاق»[14]. لنستشهد هنا بمارسيل غوشيه (Marcel Gauchet): «لم نعد قط تحت رحمة الانبعاثات العنيفة للجماعي بصلته بالفرد [...] وإذا كان هناك في الأفق خطر، فهو خطر خسوف الجماعي أمام تأكيد الأفراد»[15]، وكذلك في كتابه **الدين في الديمقراطية** (*La religion dans la démocratie*)، فإنه يصف بطريقة سلبية التغيير في الأنموذج والفردانية المعاصرين. كذلك عبّر بلزاك (Balzac) عن مشاعر مشابهة، عندما كتب أن الأمة «لا تتجسد إلا في الالتحام البغيض مع المصلحة المادية، وفي وصايا العبادة التي خلقتها الأنانية بالطبع» (يُنظر **سيزار بيروتو** (*César Birotteau*)).

لكن ما يهمنا هنا، هو أن نلاحظ نقطة التقاء نادرة بشأن هذه المسألة ليس بين العصور فحسب، ولكن بين كتّاب منتمين إلى أماكن متعارضة. في الواقع، كان يمكن الصفحات الشهيرة لماركس عن بنثام أن تكون بريشة جوزف دو ميستر، شارل موراس (Charles Maurras) أو كارل شميت (Carl Schmitt) والمؤمنين بالجماعة المعاصرين[16].

«الذي يحكم وحده هو الحرية، المساواة، الملكية وبنثام!... **بنثام!** لأن المعنى لكل واحد منهم هو نفسه، والقوة الوحيدة التي تضعهم في وجود وعلاقة هي قوة أنانيتهم، ربحهم الخاص، ومصالحهم الخاصة، كل منهم يفكر في نفسه، لا أحد يهتم بأمر الآخر، وتحديدًا لهذا السبب، وبفضلٍ تآلف الأشياء المحدد مسبقًا، أو تحت سقف عناية إلهية بارعة، إذ يعمل كلٌّ لنفسه، كلٌّ في بيته، فإنهم يعملون في الوقت ذاته للإفادة العامة والمصلحة

---

(14) Ibid.

(15) Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même* (Paris: Gallimard, 2002), p. 378.

(16) حول الجدال المعاصر بين الليبراليين والمطالبين بالجماعة، ينظر: André Berten et al. (dirs.), *Libéraux et communautariens* (Paris: PUF, 1997); Patrick Savidan, *Le Communautarisme*, coll. Que sais-je? (Paris: PUF, 2007); Holmes, *Anatomy*.

يدعي أن المنادين بالجماعة المعاصرين، في الولايات المتحدة كما في إنكلترا، هم أعداء الليبرالية. سوف نناقش هذه المسألة بالتفصيل في الفصل الثامن لإثبات أن المطالبين بالجماعة في مُعظمهم يفكرون في الإطار الكلاسيكي لليبرالية.

العامة»[17]. بخلط ماركس، مثل جوزف دو ميستر، المنفعية (utilitarisme) بالليبرالية[18] في شكل مقصود، أثّر في الخيال الشعبي، حيث شيطن الفردانية بصفتها سببًا لجميع المشاكل المعاصرة، فهو ينتقد ما يسمى «تآلف المصالح» العائد إلى التدخل السري لـ «اليد الخفية» (main invisible)[19]. إن وهم الليبرالية يعني الإيمان بتنظيم ذاتي للاجتماعي انطلاقًا من الأنانيات الفردية، كما يبدو في الاستشهاد الشهير لآدم سميث: «لا ننتظر عشاءنا من عطف اللحام، صانع الجعة أو الخباز، ولكن من اهتمامهم بمصلحتهم الخاصة»[20]. فالفردانية الليبرالية وقّعت حكم الموت في حق المشاعر الاجتماعية وأخلاق التضامن، و«حب الغير». والنقد لاذع: الفردانية تعني طغيان المصالح الشخصية وتهدد بتدمير كل علاقة اجتماعية في المجتمع الليبرالي المعاصر.

لنستمع أيضًا إلى توصيف توكفيل الشهير تدميرَ المساواة والأنانية الفردية في الديمقراطية الأميركية، التي أدّت إلى طغيان جديد يتغذى من انتصار

---

(17) Marx, Karl. *Le Capital, Œuvres complètes*, t. I (Paris: Bibl. de la Pléiade, 1965), p. 726.

(18) المنفعية هي الفلسفة الأخلاقية التي تقول بصفتها مبدأ أخلاقيًّا إن العمل الجيد هو الذي تعطي نتائجه الحد الأقصى من السعادة والرفاه، الـ welfare، للجميع أو لأكبر عدد، أي المنفعة المعتدلة. والمنفعية هي نتائجية ورفاهية. حول بنثام، ينظر، من بين آخرين: Catherine Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, 3 vols., t. I (Paris: PUF, 1999); Jean-Pierre Cléro, *Bentham* (Paris: Ellipses, 2006); Christian Laval, *Bentham. Le Pouvoir des fictions* (Paris: PUF, 1994); Bertrand Binoche & Jean-Pierre Cléro, *Bentham contre les droits de l'homme* (Paris: PUF, 2007).

(19) Élie Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, t. I (Paris: PUF, 1995; [1901]), pp. 25-26.

يتحدث حول هذا الموضوع عن «هوية طبيعية للمصالح» عند آدم سميث. تجب الإشارة هنا إلى أن آدم سميث نفسه لا يستعمل العبارة إلا ثلاث مرات، من دون أن يعطيها الدور المركزي الذي أعطاها إياه مؤرخو الليبرالية الاقتصادية، من هايك إلى لوي دومون. ينظر: Jacob Viner, «Adam Smith and «*laissez faire*»,» *The journal of Political Economy*, vol. 35 (Avril 1927); Debra Satz, «Liberalism, Economic Freedom and the Limits of Markets,» *Social Philosophy and Policy*, vol. 24, no. 1 (Hiver 2007); Jean-Pierre Dupuy, *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale* (Paris: Calmann-Lévy, 1992).

(20) Adam Smith, *La Richesse des nations*, trad. fr., t. I (Paris: Flammarion, 1991; [1776]), ii, p. 82.

حول **نظرية المشاعر الأخلاقية**، 1759، ينظر: Audard, *Anthologie historique*, t. 1.

المصالح الخاصة، ويسيطر هناك الرأي الخاص للأشخاص وإن تحول «رأيًا عامًّا» للمواطنين، ويبقى عاجزًا عن أن يرتفع إلى خير عام وأن يتجاوز نفسه في «الإرادة العامة».

> أرى جمهورًا لا يعد من رجال متشابهين ومتساوين يدورون بلا هوادة حول أنفسهم لكي يحصلوا على سعادة صغيرة ومبتذلة تملأ نفوسهم، وإذا عُزل كل منهم يصبح غريبًا عن مصير الآخرين جميعًا: هكذا يصبح أولاده وأصدقاؤه الخاصون بالنسبة إليه الجنس البشري كلّه، أما في ما يخص مواطنيه فهو في جانبهم، ولكنه لا يراهم، يمسهم ولكنه لا يشعر بهم، إنه لا يوجد إلا بالنسبة إلى نفسه، وإذا بقيت لديه حتى عائلة يمكن القول إنه لا يملك وطنًا في الأقل[21].

بالتأكيد يكمل توكفيل هذه الصورة عن الحداثة ويضيف: «لقد حارب الأميركيون الفردانية التي خلقتها المساواة بوساطة الحرية وانتصروا عليها». هناك إذًا، بالنسبة إليه، نوعان من الفردانية، نوع رديء وآخر محترم وقادر على تكريس نفسه لصالح الخير العام، كما شاهده في حياة الجمعيات في المجتمع الأميركي المدني. «حين يُجبر المواطنون على الاهتمام بالمسائل العامة، فإنهم يُسحبون بالتأكيد من بيئة مصالحهم ويُضطرّون من وقت لآخر إلى الكفّ عن الاهتمام بذواتهم».

لكن منتقدي الليبرالية لم يحتفظوا بهذه الرؤية، وفضلوا أن يتمسكوا

---

(21) Tocqueville, pp. 836-837.

توكفيل، الذي يبقى متناقضًا إلى حد ما تجاه الليبرالية وكذلك تجاه الديمقراطية، هو مراقب جيد للمعنى الجديد الذي أخذته الفردانية في سياق الديمقراطية الأميركية. هشاشة الديمقراطية وعدم استقرار النظام هما بالتأكيد جزء لا يمكن فصله عن **الفردانية الديمقراطية**. لكن، توكفيل لا يضع في موضع الشك، في الوقت ذاته القيمة الأخلاقية للفردية كمصدر للحكم الأخلاقي والوصول إلى الحقيقة وعدم ضرورة حماية حرية الضمير ضد «تسلط الأكثرية»، مثل جون ستيوارت مِل. ينظر: J. S. Mill, *Essais sur Tocqueville*, éd. P. Thierry (Paris: Vrin, 1994).

ومن بعد ذلك، في هذا العمل، الفصل الثالث حول مِل وتوكفيل.

بتشاؤم ماندوفيل (Mandeville) الذي وصف في كتابه **حكاية النحل** (*Fable des abeilles*) (1723)[22] نظامًا اجتماعيًّا مبنيًّا على المصلحة الشخصية و«الآفات الخاصة» فحسب. ويدل العنوان الفرعي «الآفات الخاصة تؤدي إلى الخير العام» على الفرضية التي دافع عنها ماندوفيل بوضوح: ينتج من الأعمال التي يدفع إليها فقط هَمُّ الربح والفائدة الشخصية، تبعاتٌ مفيدة للمجتمع كله، وهي في أكثر الأحيان أحسن من نتائج الأعمال الصالحة. والنظام الاجتماعي هو نتيجة قرارات فردية لاأخلاقية، ولا ينبثق عن أي سلطة عليا ومطلقة.

إذًا، الفردانية الليبرالية مماثلة ببساطة لعالم الأنانية المضاد للاجتماعي، الذي يضع في قلبه مصالح الفرد في مواجهة مصالح المجتمع، ويشرّع باسمها المنافسة الأكثر ضراوة، المنافسة الأكثر لاأخلاقيةً، الشراهة والخداع للربح، وإقصاء الأكثر ضعفًا والذين لا حماية لهم من السباق نحو تحقيق النجاح. في العالم البرجوازي الليبرالي، كما يلاحظ كارل شميت - ومن المهم التذكير بأنه عدو شرس لليبرالية - يصبح الفرد المعزول والمنفصل عن الآخرين نقطة القياس الوحيدة والمرجع المطلق. «فهو (terminus a quo et terminus ad quem) [حدث بالضرورة منذ هذا التاريخ، ويحدث بالضرورة إلى هذا التاريخ]»[23]. إن عدم الثبات الملتصق بالمجتمع الليبرالي متلازم مع سيادة الفرد وفقدانِ «الجسمانية[24] الاجتماعية» و«تخصيص الحرية الفردية» والأنموذج الجديد للفردانية. ويعتبر الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (Charles Taylor)، وهو من منتقدي الليبرالية، أن «في هذا النوع من المجتمعات، تماثل الفرد مع الخير العام مفقود [...]، ما يؤدي إلى خلل ذاتي بالطبع، فالمجتمع الحر الذي هو في حاجة قوية إلى استنهاض تبعية أعضائه، يستبعد - ويا للمفارقة - قاعدة هذا

---

(22) Bernard Mandeville, *La Fable des abeilles* (1723), trad. fr., dans: Audard, *Anthologie historique*, t. 1, pp. 64-81.

ينظر: Friedrich Hayek, «Le Docteur Bernard Mandeville,» dans: *Nouveaux Essais*, trad. fr. (Paris: Les Belles Lettres, 2008; [1978]), pp. 361-385.

(23) Carl Schmitt, *La Nation de politique* (Paris: Calmman-Lévy, 1972), p. 117.

(24) هي حالة أن يكون الشخص مدركًا بوصفه كائنًا بشريًا ينتمي إلى العالم. (المراجع)

الاستنهاض: التماثل القوي للمواطنين مع الخير العام، أي ما أسميه الوطنية (patriotisme)»[25]. أما مارسيل غوشيه، فيأسف كذلك لـ «اجتياح» الفردانية، حيث يكتب: «موجة انهيار ظهرت حوالى عام 1970 [...] ودمّرت الشعور بالتوق إلى سيطرة الذات الجماعية. إن هذا الحدث الأولي مسؤول عن ضياع المادة الذي أصاب صورة جمهوريتنا»[26]. وينتهي تشخيص مارسيل غوشيه بتنبيه متشائم.

> في التشكل الجديد الذي يرتسم يغلب التفكك، يحاول كل واحد إظهار قيمة خصوصيته عند سلطة عامة ربما لم تطلب منه في أي لحظة التوافق مع وجهة نظرها [...]، وديمقراطية الفرد وحقوقه في علاقته مع الأوليغارشية غير واضحة، فهي ترجع إلى السلطة، التي ترفضها أو التي تحاول أن تحدّها»[27].

دمّر «استبداد الفرد» الذي يميز الليبرالية، جميع احتمالات قيام صلة اجتماعية ومشاركة ديمقراطية ومدنية في حياة المدينة، تاركًا الحرية للسلطة السياسية الأكثر استبدادًا، سواء أكانت أوليغارشية أم تكنوقراطية. بالنسبة إلى هذه الانتقادات المختلفة، تصبح الليبرالية مؤذية دائمًا، بسبب الفردية فيها، وهي ترتكز على وهم وجودٍ «ما قبل اجتماعي» للفرد ولحقوقه «الطبيعية» والمطلقة التي نجد أساسها عند لوك، كما أنها تنكر حقيقة التركيبات الاجتماعية وقيمتها وتطور أنطولوجيا اجتماعية قائلة بجوهر الفرد فتهدد إذًا بالفوضوية.

كيف يكون الرد على هذه الاتهامات واستعادة معنى الفرضية الأساسية لسيادة الفرد في هذه التعقيدات كلها؟

---

(25) Charles Taylor, «Le Débat libéraux-communautariens,» dans: André Berten et al., *Libéraux et communautariens* (Paris: PUF, 1997), pp. 105-106.

(26) M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie* (Paris: Gallimard, 1998), pp. 64-65.

(27) Ibid., 84-85.

مفهوم جديد للعالم وللطبيعة البشرية

إن مقارنة سريعة لمصادر الليبرالية التاريخية ستسمح لنا بالمقارنة بين الفردانية المنهجية **والوصفية** عند هوبز والفردانية الأخلاقية **والمعيارية** عند لوك، ونجد هذا الخلط على مدى تاريخ الليبرالية.

لقد أنجزت الليبرالية ثورة من خلال مفهومها للكائن البشري بوصفه فردًا سيدًا مستقلًّا ومنفصلًا عن النظام الكوني، وكذلك عن العالم الاجتماعي[28]، وهذه الثورة ترتكز على مصادر متعددة ومعقدة، لكنها تلتقي عند خطين للقوة: الأول موروث من غاليلي (Galilée) وديكارت، والثاني من الكالِفنية ومن فلسفة فرانسيس بيكون (Francis Bacon)[29]. هذا الالتقاء يحصل في أعمال الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز (Thomas Hobbes) (1588-1679)، الذي يورِث الليبراليةَ موضوعَها الأساسي - الفردانية - ومشكلتها المركزية معًا: أي تنظيم العلاقات بين الأفراد وتعاون بعضهم مع بعض، وكذلك «قابليتهم للحكم». كيف نعيد تركيب وحدة الجسم الاجتماعي والسياسي حين نباشر بتفتيته ذرّاتٍ مستقلةً وأجزاء متحررةً وذاتَ إرادةٍ؟

هوبز وثورة غاليلي: الفرد بصفته قوة (ليفياتان 1651):

يجب البحث من جهة غاليلي عن مصادر الثورة الفكرية التي سمحت لليبرالية بتحدي نظرية التبعية الطبيعية للبشر. إن ثورة غاليلي تؤكد، بناء على المشاهدة، أن الجسم المتحرك يكمل حركته وفق مبدأ القصور الذاتي (principe d'inertie) عوض استمراره بالحركة بسبب عوامل خارجية فاعلة أو نهائية، كما أكد أرسطو (Aristote).

(28) ينظر: Charles Taylor, *Les Sources du Moi: la formation de l'identité moderne*, trad. fr. (Paris: Éd. du Seuil, 1998; [1989]), chap. 8 et 9; L. Dumont, chap. 1, sur l'individu moderne «hors-du-monde».

(29) تم تحليل مصادر الفلسفة الليبرالية من تشارلز تايلور في **مصادر الأنا**، وخصوصًا الفصول 9، 11 و13، التي نتابعها.

يطبّق هوبز هذا المبدأ على البشر الذين يستطيعون، كما الأجسام غير المتحركة، أن يتحركوا بذواتهم وأن يستمروا في الحركة بمعزل عن مصدر خارجي. إنهم «آلة ذاتية التشغيل» (automaton) كما يصفهم في الفصول الأولى من **ليفياتان** (Léviathan) (1651)، وكأنهم آلات ذات قدرة (Power) تسمح لهم بأن يحافظوا على الحركة بأنفسهم، أي على الحياة، وتكون جميع أعمالهم تحت إمرة هذا الهدف الأعلى[30]. من جهة أخرى، يصف سبينوزا (Spinoza) في كتابه **الأخلاق** (*L'Éthique*)، كائنات تُحركها «القدرة على الاستمرار في كيانها» (conatus)[31]، ولنتذكر أن أرسطو يعتبر بعكس ذلك، أن الله أو «المحرك الأول الجامد» هو القادر على الحفاظ على حركة الأجسام، أما ديكارت، وبالرغم من ميتافيزيقيته الميكانيكية، فإنه يدافع عن فرضية الخلق المستمر والتدخل الإلهي الخارجي، ويدافع كذلك عن إله هو العامل الخارجي الذي يجعل الطبيعة بكاملها في حالة حركة. وهكذا، بدأ الفلاسفة بتأكيد انتقال القوة الإلهية إلى الإنسان، أي ألوهيته في شكل ما، بفضل قدرته على التصرف من تلقاء نفسه، وذلك لتأثرهم بغاليلي: «قدرة الإنسان (إذا أخذنا الكلمة في معناها العالمي) ترتكز على وسائله الموجودة للحصول على خير ما مستقبليٍّ وظاهر (*Léviathan*, chap. 10). إن مفهوم القدرة تسمح لهوبز بأن يستخلص من ميكانيكية غاليلي مفهومًا عن الطبيعة البشرية الميكانيكية والتي لم تعد مقدسة، وذلك باستبدال الحركة بالرغبات أو الشهوات، والخير بغرض هذه الرغبات أو التفضيلات، من دون الرجوع إلى مقياس مستقل وسامٍ. «مهما كان موضوع الشهوة أو الرغبة عند الإنسان فهو ما يسمى عنده الخيِّر» (Ibid., chap. 6).

كذلك يأخذ هوبز من غاليلي طريقته التحليلية، التي تقسّم المجتمع ذرّات

(30) ينظر: Macpherson, pp. 31-46.
حول الإوالية عند هوبز.

(31) كونيتس هي كلمة لاتينية بمعنى «المجهود، والسعي، والاندفاع، والنزوع، والميل، والتَحَمّل، والكفاح» وورد تعريفها في أُولَى فلسفات عِلم النفس والميتافيزيقا بأنها نَزعة فِطرية موجودة بالشيء تساعِده على الاستمرار في الوجود وتطوير نفسه. ذلك «الشيء» يُمكن أن يكون عقل شخص أو شيئًا ماديًا أو مزيجًا مِن الاثنين معًا. (المراجع)

أو عناصر أولية، الأفراد، وتعيد تركيبها بعد ذلك كلًّا، وهي طريقة سُمّيت بعد ذلك الفردانية المنهجية[32]. إن كل قدرة فردية هي عالم قائم بذاته، ذرة متحركة، وكل المشكلة ستكون في التنسيق بين هذه الأجسام كلها وهذه الأفعال كلها غير المتوقعة.

يحاول هوبز، في الفصول التالية من كتابه، أن يفهم العلاقات بين هذه الآلات البشرية. وهناك شرطان يحددان هذه العلاقات، أولًا: شرط **المساواة بين القدرات**: «جعلت الطبيعة البشر متساوين جدًّا في ما يخص قدراتهم الجسدية والروحية، حيث [...] إذا أخذنا في الاعتبار الاختلاف بين إنسان وآخر فهو ليس بكافٍ، إذ يعلن أحدهم أن له امتيازًا لا يمكن آخرَ أن يطالب به» (chap. 13). ثانيًا: شرط **المساواة بين التوقعات**، بين جميع البشر بوصفهم كائنات حية تحركهم بالتساوي «رغبة مستمرة بلا هوادة للحصول على سلطة بعد سلطة، رغبة لا تتوقف إلا بالموت» (Ibid., chap. 11, § 2). وينتج من هذين الشرطين التصادم المستمر بين الرغبات البشرية، شهوات السلطة والرغبات في التملك. وقد خلق ك. ب. ماكفرسون (C. B. Macpherson) عبارة «الفردانية الامتلاكية» لوصف هذا المجتمع، مجتمع التنافس المستمر والبحث الدائم والمتكرر عن الإشباع[33]، فحين لا يكون هناك تنظيم للشهوات عبر قانون للقيم مستقل عن

---

(32) الفردانية المنهجية هي طريقة أساسية في العلوم الاجتماعية والاقتصاد، وهي تؤكد أن الوحدة الأولية للحياة الاجتماعية هي العمل الإنساني الفردي. ولتفسير المؤسسات والتحولات الاجتماعية، يجب إظهار كيف أنها تخلق من الأعمال والتفاعلات بين الأفراد. هذه الرؤية يُشار إليها في أغلب الأحيان كفردانية منهجية. لكن هذه الفرضية هي منهجية، وهي ليست حجة عند الفردانية السياسية مثل الفردانية الليبرالية، ولا عند الفردانية الأخلاقية. وتجب الإشارة هنا، إلى أن لودفيغ فون ميزس، الذي تأثر بكانط في «البراكسولوجيا» (علم الفعل البشري) والذي كان قد أثّر في النيوليبرالية عند ف. هايك، قد اعتبر أن الفردانية المنهجية هي ذات بعد أخلاقي: الأعمال البشرية هي دائمًا موجّهة نحو أهداف، وهي مشاريع، وليست ردات فعل ميكانيكية على حاجات. يُنظر، لاحقًا، الفصل الخامس.

(33) ينظر: Macpherson, chap. 6, حول العلاقة بين اقتصاد السوق والفردانية الامتلاكية. ولكن، وكما يشير إلى ذلك: James Tully, *Locke in Context* (Cambridge UP: 1993), chap. 2, يرتكب ماكفرسون خطأً تاريخيًّا، لأن اقتصاد السوق والرأسمالية لم يظهرا إلا في العصر التالي. في عصر هوبز كما في عصر لوك، كانت المركنتيلية مسيطرة، أي مراقبة النشاطات الاقتصادية من الدولة ومن أجلها.

الرغبات، يصبح من البدهي أن يظهر المجتمع البشري وأنه حركة مستمرة للرغبات المتصارعة، ومن هنا تأتي الفرضية المشهورة لهوبز (chap. 13):

> يظهر أنه طالما أن البشر يعيشون من دون سلطة مشتركة محترمة من الكل، فإنهم يكونون في الحالة التي تسمى حربًا، وهي حرب كل واحد ضد الآخر [...] وتكون لها نتيجة أخرى: لنعرف أن لا شيء يمكنه أن يكون غير عادل، فمفهوم شرعي وغير شرعي، وعدالة وغير عدالة، ليس له هنا مكان. وحيث لا تكون هناك سلطة مشتركة، لا يكون هناك قانون: حيث لا يكون هناك قانون لا يوجد ظلم.

نرى أنه مع مفهوم الفرد السيد، القادر على أن يتحرك بنفسه وليس بتأثير قوة خارجية وعليا، تبرز جميع مشاكل الحداثة: كيف يمكننا أن نعيد السلام والأمان في عالم مبعثر ومكوّن من أفراد متساوين في القوة ومتنافسين؟ إن عالم هوبز هو عالم الحرب، بمعنى حركة براونية لذرّات فردية، وهم جميعًا يبحثون عن وسائل للبقاء، فهم إذًا في صراع مستمر. هكذا يبدو المشهد المحزن والمدمّر لعالم بلا إله، بلا إيمان أو قانون، بلا مركز ولا سلطة قادرة على التنسيق بين القوى الفردية العمياء: «الوضع الحزين حيث يوضع الإنسان فعليًا عبر الطبيعة الصرف، مع إمكان للخلاص حقيقةً يقوم جزئيًا على الأهواء [...] التي تدفع البشر إلى السلام، كما إلى الخوف من الموت» (chap. 13).

يطرح هوبز حلًّا للخلاص من الحرب، وهو خضوع الشعب للحاكم المطلق، فالخوف من الموت، أي الخوف من عنف السلطة السياسية، يستطيع وحده أن يعقّل الرعايا ويسمح بنشر السلام المدني، ويولي هوبز للحاكم السيادة المطلقة على الفرد، لأنها يمكن أن توصل الجنس البشري إلى الكارثة. وهو يشجع على الحكم المطلق، ليس باسم الحق الإلهي ولكن باسم خلاص الجنس البشري وقانون الطبيعة (chap. 14)، باسم الحق في الحياة والخوف من الموت. ولأن المجتمع منقسم إلى ذرّات مكوّنة، فإن النظام لا يمكنه أن يستتب إلا في شكل مصطنع، ببراعة السلطة المطلقة والحاكم.

هذه هي المشكلة الناتجة من ثورة غاليلي وتفسيراتها الميتافيزيقية الميكانيكية والذرية. لكن مساهمة لاهوت كالفِن (Calvin) وصداه عند فرانسيس بيكون والفلسفة الأخلاقية عند جون لوك سمحا بتجاوزها.

الكالفِنية وسلطة الضمير الفردي

إن المصادر الدينية لليبرالية موجودة فعليًا في البروتستانتية، وبشكل أكثر خصوصية في مذهب كالفِن[34] وفي الطوائف الكثيرة التي تعلن انتماءها إليه أو تعارضه، والتي ستصبح الشرارة الأولى للثورة الإنكليزية الأولى ضد كاثوليكية آل ستيوارت (1671)، ومن ثمّ ضد الكنيسة الأنغليكانية (الكنيسة العليا) للملكيين. والثورة السياسية ضد الاستبدادية الملكية ترتكز تاريخيًا على فكرة ذات أصول دينية: الصفة غير القابلة للتجاوز للضمير البشري، وكذلك حقه المطلق بالحرية الدينية، كما تؤكدهما بروتستانتية القرن السابع عشر. وهي تعتمد أيضًا على مفهوم ديني، قانون حالة الطبيعة: لقد خُلقت الكائنات البشرية كافة على صورة الله، وامتلكت الإرادة والعقل اللذين يسمحان لها بالسيطرة على شهواتها البدئية، التي وصفها هوبز في حالة الطبيعة[35].

يختص أتباع كالفِن وأعضاء طوائف الأقليات المختلفة (المنشقون (Dissenters)) في إنكلترا وهولندا في القرن السابع عشر، بثقتهم الخارقة في قوة إيمانهم لتأمين خلاصهم، وليس بـ«الأدبيات» كما في الكاثوليكية. فهم يرفضون هكذا جميع التراتبيات والوساطات التقليدية للكنيسة الكاثوليكية، ويتواجهون

---

(34) حول كالفِن وأصول الليبرالية، ينظر: Dumont, chap. 1; Taylor, *Les Sources du Moi*, chap. 13.

حول دور الطوائف البروتستانتية، ينظر: Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Plon, 1964), pp. 160-199.

(35) إحدى صعوبات الليبرالية المعاصرة هي إيجاد بديل عن المرجعية الدينية وعن «قانون الطبيعة» ليؤدي دورًا مهمًا جدًا في الليبرالية الكلاسيكية. وتوجد إجابة جون رولز عن هذه المسألة في فكرة «الموقف البدئي» كبديل من قانون الطبيعة: *Théorie de la justice*, trad. fr. (Paris: Éd. du Seuil, 1987; [1971]).

ينظر كذلك: Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, trad. fr. (Paris: PUF, 1993; [1977]), chap. 6; Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, trad. fr. (Paris: Gallimard, 1997; [1992]), chap. 2.

مباشرة مع الإله ويكونون وحدهم في مواجهته. وتأتي قوة إيمانهم من ثقتهم المطلقة في «النور الطبيعي» الذي يملكونه، وفي ضمائرهم التي تعطيهم القدرة على تفسير القانون الإلهي مباشرة، والتي تجعلهم أفرادًا مختارين. إن تلميذ كالفِن هو الرجل العصري بكل امتياز، المنفلت من الفضاء التراتبي ومن النسيج الاجتماعي التقليدي ومن كل آفاق المعاني المعطاة والمنتشرة. هو ينخرط في العالم حوله انطلاقًا من الموقف الجديد «خارج العالم»، من دون خوف أن يضيع أو أن يُستلَب فيه. ويلاحظ تشارلز تايلور، في ما يتعلق بهذه النقطة، أن الكالفنية هي على توافق مع فلسفة فرانسيس بيكون واصطناعية ديكارت، وأنها سوفَ تشجع عملية تحوّل الطبيعة وسيطرتها واستغلالها المعقلن والتقني من العلم الحديث، ولكنها سوف توصل إلى تكوين مجتمعات مسيحية أخرى، وعالم جديد سوف يتحقق مع استعمار العالم الجديد (أميركا)، من إنكلترا الجديدة حتى أمستردام الجديدة. ومهمة الفرد المختار هي تحويل العالم بفضل عمله، والنجاح والثراء عبر مثابرته، عبر قدراته الفكرية ومعلوماته العلمية والتقنية. لنسمع ميلتون، الشاعر الأكبر في هذه الحركة، يعبّر عن غاياتها:

أن نعرف
ما هو أمامنا كامن في الحياة اليومية
فهذه هي الحكمة الأولى

جون ميلتون – الفردوس المفقود (*Paradise Lost*, VII, 11)[36]

سيصبح «المنشقون» الإنكليز، المعمدانيون (baptistes)، الكوايكرز (quakers) (وهم يسمون أيضًا الصاحبيون (friends))، البيوريتانيون (التطهريون) (puritains)، وكذلك المينوناتيون (mennonites) أو التجمعيون (collégiants) الهولنديون، الموجِّهين لأكبر تحول اجتماعي واقتصادي عرفته شعوب أوروبا الشمالية على الإطلاق، وبفضل معارضتهم سلطة الكنيسة الكاثوليكية أو

---

(36) ذكرها: Taylor, *Les Sources du Moi,* 1989, p. 227.
«معرفة ما هو قائم أمامنا في الحياة اليومية، هذا هو قمة الحكمة».

الأنغليكانية، زعزع البروتستانت الكالفِنيون قواعد السلطة الملكية المطلقة في كل مكان في أوروبا، وحيث إن كروموبل (Cromwell) سمح لهم بحرية الضمير، أصبحت إنكلترا الأرض ذات الامتياز لهذه الفردانية الناشئة: فردانيةِ الضمير الشخصي، و«القدرةِ على الحكم بما يحق لها»، وإدانةِ لاأخلاقية العبودية. هذه هي طبيعة تلك الفردانية التي أشار إليها ميلتون بطريقة رائعة، والتي حولت الإيمان الديني للعبودية إلى قوة تحررية. التأثير بلا هوادة في العالم، تحويله وتحويل ذاته من أجل تمجيد الرب، هذه هي الديناميكية الرائعة التي أوحت إلى البيوريتانيين النضال للدفاع عن حرياتهم ولتغيير السلطات السياسية الفاسدة والظالمة، وذلك بخلق مجتمعات بديلة حقيقية وكنائس ذات إدارة ذاتية وحكم ذاتي (self-government). وحتى لو كان التعصب الديني الذي حركهم مرعبًا، مثله مثل تعصب الكنائس التي حاولوا إسقاطها، فإن هذا لا يبخس الدور الذي أدّوه في خلق الفردانية الحديثة.

إن الفردانية التي نادت بها الليبرالية الكلاسيكية خلقت بالتالي القلعة المنيعة للضمير الذي اتضح أنه الأساس لجميع الحريات الأخرى.

سيادة الفرد والـ «بروتو-ليبرالية» لجون لوك

يعود إلى غروتيوس (Grotius) أولًا، كما برهن ذلك ريتشارد تاك (Richard Tuck)[(37)]، الفضل في صوغ عقيدة السيادة **اللامحدودة** للفرد. لكن هذه العقيدة اكتسبت عند جون لوك معناها السياسي حين حُددت بنتيجتها الطبيعية، أي قضية سيادة الدولة **المحدودة**. هذا هو مداها السياسي وليس فقط الفلسفي، كما أشار إلى ذلك بنجامين كونستان (Benjamin Constant) في كتابه **مبادئ في السياسة** (*Principes de politique*) في 1815، حين أوضح التناقض مع العقائد المضادة لليبرالية عند روسو مثلًا. وهو يعني بذلك أنه يجب فهم لوك بوصفه المضاد لروسو:

---

(37) Richard Tuck, *Theories of Natural Rights* (Cambridge UP: 1979).

> هناك جزء من الوجود الإنساني يبقى، بالضرورة، فردانيًا ومستقلًّا، وهو بحق خارج كل منافسة اجتماعية. لا توجد السيادة إلا بطريقة محدودة ونسبية، وفي النقطة التي يبدأ فيها استقلال الوجود الفردي تتوقف سلطة هذه السيادة، وإذا تجاوز المجتمع هذا الخط يصبح مذنبًا، مثله مثل الطاغية [...]. لقد تجاهل روسو هذه الحقيقة، وهذا ما جعل كتابه **العقد الاجتماعي** (*Contrat social*)، الذي ذُكر دائمًا بصفته في مصلحة الحرية، النصيرَ الأكثرَ فظاعة لجميع أنواع الطغيان [...]. حين لا تكون السيادة محددة لا يمكن في أي شكل حماية الأفراد من جميع أنواع الحكم.

ما السياق السياسي الذي كتب فيه جون لوك[38]؟ كان لوك ينتمي إلى حركة حزب الويغ (whig)، الذي خرج من عباءته الحزب الليبرالي في إنكلترا، والذي سوف يؤدي دورًا حاسمًا في الثورة المجيدة (Glorieuse Révolution) في 1688 التي وضعت حدًّا لسلالة ستيوارت الحاكمة. كان لوك معلمًا للكونت دو شافتسبوري (comte de Shaftesbury)، أحد قياديي الويغ والعضو في طبقة كبار مُلّاك الأراضي المعارضين للملكية المطلقة والمجموعات المحافظة، وذلك خلافًا لطبقة النبلاء في فرنسا التي كانت متحالفة مع الحكم الملكي المطلق. أصبح حزب الويغ قوة سياسية عندما التحقت الطبقات التجارية والبرجوازية الناشئة بالطبقة الأرستقراطية للنضال ضد الطبقة الحاكمة الكاثوليكية لعائلة ستيوارت، وذلك للقضاء على الملكية المطلقة ونشر الضمانات التقليدية للحريات الأرستقراطية وتحويلها إلى إعلان للحقوق (1689) من أجل خلق قوة مضادة للعرش[39]. لكن أعضاء الويغ تقاتلوا بعد ذلك، والتحق جزء منهم

---

(38) من أجل تقديم نقدي لـ «الأنموذج الليبرالي» عند لوك، ينظر: Jean-Fabien Spitz, *La Liberté politique* (Paris: PUF, 1995), chap. 1.

(39) ينظر: Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism* (Boston: Beacon Press, 1959; [1927]); Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society* (Cambridge: Polity Press, 1992), وحول تاريخ الليبرالية الأوروبية، العمل الممتاز، **تاريخ الليبرالية الأوروبية**، الذي نشره فيليب نيمو وجان بوتيتو (باريس، PUF، 2006) لكنه لا يغطي الليبرالية الإنكليزية والليبرالية الاسكتلندية.

بالطبقة المحافظة، وخلق جزء آخر الحزب الليبرالي في 1839. وما زالت عناصر متعددة في أعمال لوك مضادة لليبرالية ورجعية، مثلًا في التعامل مع الأطفال والخدم واللامساواة الاجتماعية... ويحاول تبريرها بعدم القدرة على العيش بطريقة عقلانية، بسبب نخبويته (élitisme) التي شاطر الكالفِنيين أصحاب نظرية النخبوية[40] إياها. من جهة أخرى، فإن الشروط الاقتصادية التي عايشها كانت شروط المجتمع الريفي، حيث تؤدي ملكية الأرض دورًا أساسيًّا، وشروط المركنتيلية (mercantilisme) التي لم تكن بعد شروط الرأسمالية الصناعية[41]، لذا من الصعب اتهامه، كما فعل ماكفرسون، بأنه يدافع عن رؤية رأسمالية لمجتمع التجارة. أخيرًا، فإن صعوبات التفسير والتناقضات في فكر لوك كثيرة، كما سوف نرى لاحقًا. لكن يبقى له أن محاججته لمصلحة سيادة الفرد متماسكة جدًّا لتسمح له بإيجاد مخرج للمشكلة التي تركها له هوبز.

واجه لوك، مثل هوبز، عنف المجتمع ومشاكل عصره السياسية، التي أجبرته على الإقامة في فرنسا من 1675 حتى 1679، ومن ثم اللجوء إلى منفاه الهولندي في 1683، في لحظة تتويج جاك ستيوارت الأول (Jacques 1er Stuart)، ولم يعد إلى إنكلترا إلا عام 1688، حين وقعت الثورة الإنكليزية المجيدة وعاد غيوم دورانج (Guillaume d'Orange) إلى العرش ومعه حزب الويغ إلى السلطة. إذًا، كان المشهد مشهدَ اللاعدالة والتجاوزات التي قامت بها الملكية المطلقة لعائلة ستيوارت أولًا، ولكن أيضًا في سائر أوروبا، تمامًا كما كانت عند هوبز الثورة الإنكليزية الأولى وإعدام تشارلز الأول (Charles 1er) في 1649. إن ظهور الفرد الليبرالي هو ظهور المواقف المُمعنِة في

(40) ينظر: Macpherson, pp. 222-238.

(41) المركنتيلية - جاء بالعبارة آدم سميث الذي قام بنقدها - هي النظام الاقتصادي الذي سبق حرية الأسواق. وترى الدول في التجارة مصدر الثروة وتحاول زيادتها عبر الميزان التجاري الفائض. والهدف هو قبل كل شيء دعم قدرة الدول السيدة والمتنافسة من أجل السيطرة على الطرق التجارية، مثل البيليونيون الإسبان الذين حاولوا تكديس الذهب من مستعمراتهم أو الكولبرتية (جان باتيست كولبر) التي كانت تدفع إلى تنمية الصناعة في فرنسا. لكن خطأ المركنتيلية هو التعاطي مع التجارة العالمية بوصفها مصدر الثروة، في حين اعتبر أ. سميث أن العمل والصناعة هما مصدر الثروة «الحقيقية»، ثروة الأمم، أي الشعوب، وليس الدول.

العنف: في أوروبا الحروب الدينية ونقض مرسوم نانت (Nantes) من لويس الرابع عشر (Louis XIV) في 18 تشرين الأول/ أكتوبر 1685، وفي إنكلترا الثورة الأولى وجمهورية كرومويل، وتنصيب تشارلز الثاني (Charles II) في 1660، والجبهة البروتستانتية ضد فرنسا في 1678... وأخيرًا الثورة المجيدة في 1688. كان ردّ لوك على هذه الأحداث كتابةَ **بحث في السلطة المدنية** (*Traité du gouvernement civil*) في 1690، والذي أخذ سريعًا قيمة عالمية في عصر الأنوار، وعرفت نظريته عن سيادة الفرد صدى ما زال راهنًا، أي بعد ثلاثة قرون من كتابتها، وبقي حيًّا إلى يومنا دفاعه عن الحق الطبيعي في الحياة، وامتلاك الذات، والحرية، وتأكيده حق مقاومة السلطة الغاشمة (*Gouvernement civil,* chap. XIX)، ونضاله من أجل التسامح الديني و«حق الفرد في تقرير مصيره»[42] ومقاومة الظلم.

من هوبز إلى لوك

إن المشكل العام الموروث من هوبز مزدوج. فهو أولًا مشكلة الفوضى الاجتماعية والاقتصادية. يتنافس الأفراد ذوو القوى المتساوية من أجل البقاء من دون أن يجدوا عفويًّا مصلحة بالتعاون معًا، وتأتي بعد ذلك مشكلة الإجماع السياسي، لأنه لا يستطيع أن ينبثق من التعاون بين الأفراد، ويجب بالتالي أن يُفرض بالقوة وبالتخويف، ما يتناقض مع طموح الليبرالية إلى الاستقلال السياسي وعدم السيطرة. هذا هو التحدي الذي كان على لوك مواجهته. هل تؤدي سيادة الفرد بالضرورة إلى الفوضى وإلى نتيجتها الطبيعية، السلطة المطلقة؟

هذه المشكلة، في الأقل في جزئها الأول، معروفة جيدًا، وأُعيد صوغها في نظرية الألعاب التي أخذها من جديد الاقتصاديون المعاصرون تحت اسم «معضلة السجينين»[43].

---

(42) Lucien Jaume, *L'Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme francais* (Paris: Fayard, 1997), p. 11.

(43) ينظر: David Gauthier, *Moral by Agreement* (Oxford UP: 1986), pp. 79-80.

يكون الشكل المعتاد لهذا المأزق كالآتي: نأخذ مثال سجينين شريكين في جنحة يخضعان للاستجواب في غرفتين منفصلتين من دون إمكان التواصل معًا. هنا تقع مشكلة معرفة ما إذا كان في مصلحتيهما التعاون أو إذا كانت المصلحة الفردية لكل منهما هي الحل المنطقي الذي يسمح لكل منهما بالربح الأقصى حدودًا والخسارة بالحد الأدنى، فإذا اعترف واحد منهما فإنه يكون متأكدًا من حصوله على إعفاء من العقوبة، في حين يخضع الثاني للعقوبة القصوى (عشر سنوات). أما إذا اعترف الاثنان، فإنهما يحصلان معًا على حكم مخفف (خمس سنوات)، وإذا امتنع الاثنان عن الاعتراف، يكون الحكم أخف بكثير (ستة أشهر)، بسبب عدم وجود إثباتات في الملف. هذه المشكلة ترسم جيدًا الأسئلة حول التعاون بين أفراد يتنافسون من أجل البقاء. الحل المنطقي هو الاعتراف إذا أرادوا الحصول على الإعفاء من العقوبة، وبالتالي مضاعفة أرباحهم إلى أقصى حد. أما المخاطرة، فتعني أن لا مصلحة لأحد بالاعتراف، وهو الحل المنطقي في وضعهم هذا، لأنهم إذا لم يعترفوا برغم الإغراء، فإنهم سينالون عقوبة في جميع الأحوال أخف، لعدم وجود أدلة واضحة، لهذا سيكونون أمام استحالة اتخاذ القرار، على قاعدة الحصول على الحد الأقصى من مصلحتهم وحدها. وهم لا يستطيعون الوصول إلى حل من نوع الحل الأصلح عند باريتو (Pareto)، أي إلى نقطة توازن حيث يرفع الفرد أرباحه إلى أقصى حد من دون أن يخاطر بإفساد وضعه. إن إرادة الربح الأقصى من دون أن تكون الحل المنطقي الذي يظهر أنه يفرض نفسه، تؤدي إلى صراعات لا حل لها. أما التعاون، فهو بعكس ذلك، ويبدو في هذه الحالة أكثر منطقية: هو يعطي أرباحًا أقل، ولكنه يؤدي إلى خسارة أقل، فالربح الصافي يغدو أكبر. إذًا، عكس ما يقول هوبز، لا ينفي الخيار المنطقي بالضرورة التعاون، لأن إرادة الفرد بالربح الأكبر تؤدي إذًا إلى صراعات لا يمكن تجاوزها، وبالتالي لا يمكن الخضوعَ لتجنب «حرب كل واحد ضد الآخر» أن يكون الخيار المنطقي الذي أراد هوبز أن يوصلنا إليه، فالتعاون هو أيضًا خيار منطقي.

من جهة أخرى، لنتذكر أن الفردانية عند هوبز تظهر أنها تؤدي بالضرورة إلى ترسيخ السلطة المطلقة للحاكم، والتنازل عن سيادة الفرد لمصلحة السيادة المطلقة للسلطة السياسية لحماية الحق في الحياة، وهذا ما يسميه بنجامين

كونستان «النظام الرهيب لهوبز». إذًا هوبز، الذي رأينا أنه كان أحد المصادر الفكرية لقضية سيادة الفرد، ليس ليبراليًّا، ولكنه المدافع عن مفهوم مطلق للسلطة السياسية. لماذا؟ لأن تصوره للفرد ولحالة الطبيعة لا يسمحان له بتأكيد سيادة الفرد، ليس فقط من الناحية الواقعية ولكن من الناحية القانونية. إذا كانت قدرة الفرد مفهومة كأمر واقع (de facto)، كمملكة للرغبات والخيارات الطبيعية والفوضوية، يصبح تنسيق الشهوات مستحيلًا لأنه ليس هناك أي هدف مشترك، ولكن فقط آلات ذاتية التشغيل (automaton) في صراع، والخضوع يغدو الخيار المنطقي الوحيد. إذًا، ليس للإكراه السياسي أي قاعدة عند الأفراد إلا إذا كانت في الخوف، وبخاصة الخوف من الموت. وليس لدى السلطة السياسية من وسيلة إلا العنف والقسر لاستتباب السلام، إلا إذا افترضنا أن الإنسان طيب بالطبيعة. وعند هوبز، يكون الحل الوحيد بتدخل سلطة مطلقة يتقبلها الأفراد عقلانيًّا، وذلك لتأمين استمرارية حياتهم.

لم يخطئ قراء هوبز المعاصرون إذ رفضوا نظامه. فأين الخطأ في حجته؟ إنه موجود في تفسيره القدرة الطبيعية. القدرة هذه ليست، بالنسبة إلى لوك وهوبز كذلك، الصفة الحيوانية للفرد التي تمكنه من التحرك كما يحلو له، أن يتبع غرائزه وأن يسمي جيدًا ما يرغب فيه. ووفقًا لتأثير البيوريتانيين والمنشقين، لا يحاول الفرد السيد فقط البقاء، ولكنه يحاول تغيير العالم على صورة القانون الطبيعي والإلهي. إذًا القدرة موجهة ومفهومة من خلال قانون الطبيعة والضمير، «النور الطبيعي» للعقل، الذي يسمح بفهم الحقوق المتساوية لكل واحد واحترامها، وبالحد من السباق على السلطة، الذي هو أساسي عند هوبز. وكما يقول جيمس توللي (James Tully): «حالة الطبيعة عند لوك أخلاقية [...] وفيها يستطيع الأفراد حكم ذواتهم (self-government)، فهم طبيعيًّا أحرار ومتساوون». وهكذا، لا تؤدي سيادة الأفراد إلى الفوضى في شكل لا يمكن تجنبه، وتحوِّل سلطة الضمير التي رأينا أنها كانت الموضوع الأثير عند الكالفِنيين، القدرة على الرغبة عند هوبز إلى «الحق في الحكم على ما يحق له»، وتكون النتيجة السماح بالوجود المشترك والمنظم للأفراد تحت سلطة القانون لا تحت سلطة الحاكم المطلق كما في السابق.

هكذا تبدو الفلسفة الأخلاقية عند لوك في تفسيره «"قانون الطبيعة» (*Traité de gouvernement civil*, chap. II, § 4) قادرة على حل المشكلة المطروحة عند هوبز وذلك بتفسير سيادة الأفراد ليس بعبارات **إيجابية ووصفية**، أي سيطرة الأهواء والرغبات، ولكن بعبارات **سلبية ومعيارية**، مثل فرض القوانين والحدود. يجب **التعاطي مع القدرة لا بوصفها أمرًا واقعًا ولكنْ حقًّا**، وأن تُفرض باسمها حدود قانونية لتدخل الآخر والسلطة السياسية. لقد حُكم بالسلب على ما أتى به لوك واستعماله قانون الطبيعة، وذلك من معلقين كثر رأوا في نتيجته «إلباسًا خارجيًّا للفردانية الامتلاكية عند هوبز، هكذا قال ماكفرسون، وذلك بوساطة تقليد القانون الطبيعي، ما جعل البناء أكثر جاذبية لمعاصريه». لذلك من المهم أن ندرس المنطق والانسجام عنده.

الفرد السيد، موضوع الحقوق (بحث في السلطة المدنية، 1690)

يرتكز التجديد عند لوك على تركيبة الفرد السيد بوصفه شخصية معنوية قانونية، وليس فقط كائنًا ذا رغبات كما عند هوبز، والحق الأهم بالنسبة إليه هو **الحق في مقاومة** القمع الذي هو مؤسس الفردانية الليبرالية (*Traité de gouvernement civil*, chap. XIX).

هذا الدفاع عن الحق في مقاومة الظلم ليس بالتأكيد غريبًا عن العصر، لأنه قُدّم بصفته دفاعًا عن الحرية الطبيعية من المعادين لسلطة عائلة ستيوارت الملكية وسلطة محاميها الأشهر روبرت فيلمر (Robert Filmer)، الذي نشر كتابه **بطركية** (*Patriarcha*) في عام 1680 . هذا الكتاب هو الذي يدحضه لوك في كتابه **بحث أول في السلطة المدنية** (*Premier Traité du gouvernement civil*)(44). وقد ظهرت مواضيع قريبة جدًّا وتمَّ الدفاع عنها، خصوصًا من صديق لوك ألغرنون سيدني (Algernon Sidney) زعيم حزب الويغ، والذي أُعدم في 1683، ما اضطُر لوك للذهاب إلى المنفى في هولندا. والفريد عند لوك هو أنه حوّل عقيدة الحرية الطبيعية إلى عقيدة المقاومة السياسية، وذلك حين وضع السلطة السياسية في أيدي الأفراد.

(44) ينظر: Tully, p. 23.

وبحسب ج. توللي، فإن «لوك، إذ يؤكد السيادة السياسية للفرد، هو مجدد جذريّ». نقلت هذه العقيدة المعادية للثيوقراطية الإنكليزية في ذلك العصر، السيادة إلى الأفراد في وجه السلطة المطلقة للملكية. وهي تشدّد على حقهم في المقاومة أمام لاعدالة القوانين والحاكم، وتتعاطى معهم على أنهم حَكَم في شرعية القوانين والسلطة، بوصفهم موضوعًا للحقوق، وتؤكد التسامح الديني وتحد السلطات الملكية، وأخيرًا سلطة البرلمان هي المصدر الوحيد للسلم الأهلي. وسوف تستوحي **وثيقة الحقوق** (*Bill of Rights*) في 1689 من هذه الفلسفة السياسية هذا الإعلانَ الذي يحتوي على المبادئ الدستورية للنظام الملكي الإنكليزي، والذي سيصبح لاحقًا أيديولوجيا حزب الويغ، سلف الحزب الليبرالي.

إن مفهوم لوك «الشخصية القانونية»، وكذلك مفهوم الحقوق الطبيعية (وليس الاجتماعية أو السياسية) للفرد، ومفهوم القدرة عند هوبز، ترتكز جميعًا على توصيف حالة للطبيعة، على قدرة الفرد الطبيعية على التحرك بذاته. ويصحح لوك مفاهيم هوبز، بمنحه الكائن البشري، وفق المثال الإلهي، الوعي والإرادة والقدرة على القرار (décisionnisme) والقوة للفعل التي لا تستطيع أي سلطة خارجية الوقوف ضدها أو إخضاعها. وترتكز سيادة الفرد في مواجهة السلطات الدينية والسياسية على تقديمٍ للوعي البشري يتماثل مع الإرادة الإلهية: القدرة على القرار وحكم الذات (self-government) التي لا يستطيع أحد تجاوزها.

ما هذه الطبيعة البشرية؟ نعرف أن لوك، مثل هوبز، يستعير حالة الطبيعة للتحدث عنها. وكتابه **بحث في الحكم المدني** يحكي عن «حالة من الحرية الكاملة، فيها يستطيع الناس من دون أخذ الإذن من أحد أو التعلق بإرادة أي إنسان آخر، عمل ما يعجبهم والتصرف بما يملكون وبأنفهسم كما يرونه مناسبًا، شرط أن يظلوا في حدود قانون الطبيعة. هذه الحال هي حال المساواة، بمعنى أن كل سلطة وكل قانون هو متبادل، لا يملك أحدهما أكثر من الآخر [...] لا يمكننا افتراض أي تبعية بيننا تسمح بتدمير بعضنا بعضًا، كما لو أننا وجدنا لاستعمال الآخرين» (§ 4-6).

اللافت في رؤية لوك الابتكارية بامتياز، هو تفسيره القدرة (Power) في اتجاه

هوبز ذاته بوصفها المقدرة (capacité) التي تملكها الكائنات البشرية على حكم ذاتها (self-government) وتقرير الخير العام، وذلك خارج كل تنظيم للدولة. هذا هو الفارق الكبير بينه وبين هوبز، ولكن أيضًا بينه وبين اصطناعية روسو، الذي اعتبر أن الفرد لا يصبح موضوعًا للحقوق ومستقلًّا ومسؤولًا عن نفسه إلا في الإطار المصطنع للقانون والعقد الاجتماعي. يعتبر روسو أن الفرد، طبيعيًّا، ليس إلا حيوانية جاهلة وغير واعية، ولا يصبح إنسانًا إلا بدخوله المجتمع المدني والسياسي، عبر العقد الاجتماعي، وبالنسبة إلى روسو والجمهورية المدنية التي استوحى منها، «كل شيء سياسي». أما لوك، فهو يعتبر - بعكس ذلك - أن حقوق الفرد في حالة الطبيعة تأتي قبل حقوقه كمواطن، وبما أنه يمتلك الوعي والقدرة على الحكم، يجب أن تكون الحقوق الطبيعية والبشرية محمية من الحقوق السياسية، كذلك يستطيع لوك تبرير الحق في الملكية بأنه ينبثق من الحق في امتلاك الذات والحق في المقاومة، وذلك باسم الوعي، الذي هو الصدى المخلص لقانون الطبيعة ومستقل عن الأشكال المتغيرة والمحتملة للسلطة السياسية، مثل القوانين. وهكذا، يكون الأفراد في وضع يسمح لهم بالحكم على صحة القوانين وسلوك الحاكم، لأنهم بوعيهم، كما عند **أنتيغون** لسوفوكليس (Sophocle)، ينظرون من عَلٍ إلى كل منظمة سياسية. ولم يجرؤ أحد من قبل على تأكيد مفهوم جريء كهذا في تصوير السلطة السياسية.

المقصود هو عقيدة راديكالية وثورية تؤكد أن **الفرد سيد**، وأنه يمتلك أساس السيادة لأسباب ميتافيزيقية وأخلاقية وليس فقط بوصفه عضوًا في الجسم السياسي، كما كان يؤكد سابقًا الجمهوريون الكلاسيكيون في القرن السادس عشر[45]، ومن بعدهم روسو، وهذا هو ما يفرق الجمهوريين والليبراليين، فالفرد بسبب الحقوق المطلقة لضميره هو المصدر لكل معيارية وكل سلطة شرعية، إذ إن الحرية الدينية، حرية الضمير، هي التي تؤسس لجميع الحريات ولجميع الحقوق الفردية عند الليبرالية. ومن دون الملاءمة مع قانون الطبيعة وفقًا لما يدركه وعي

(45) حول الجمهوريانية الكلاسيكية والتناقض مع الليبرالية، ينظر: Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge UP: 1998); Spitz, *La Liberté*; Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Governement* (Oxford UP: 1997) (trad. fr., Paris: Gallimard, 2004).

الأفراد – وحتى قبل أن يكوِّنوا «شعبًا» ومواطنين، كما عند الجمهوريين – لا يمكن أي سلطة أن تكون شرعية. هذه الفكرة الثورية المستوحاة من الدين كانت السلاح الأمثل للصراع السياسي في نهاية القرن السابع عشر في إنكلترا، وبعد ذلك في القرن الثامن عشر في سائر أوروبا، وهي التي أخصبت نضالات الثورة الفرنسية وحرب الاستقلال الأميركية، وقد أدت كذلك دورًا مشابهًا لدور فكرة الأمة في النضالات السياسية للقرن التاسع عشر، أو فكرة البروليتارية للقرن العشرين، وهي ما زالت مصدر وحي للتقليد الدستوري المعاصر، الذي يعتبر أن سلطة الضمير الفردي أعلى من سلطة الإرادة العامة. وكما يقول بنجامين كونستان في **مبادئ في السياسة**، فالأفراد «يملكون كمواطنين حقوقًا فردية مستقلة عن كلِّ سلطة اجتماعية أو سياسية، وكلُّ سلطة تغتصب هذه الحقوق تغدو غير شرعية».

إذًا، ترتكز الليبرالية على فرضية ميتافيزيقية ودينية تجعل من الطبيعة البشرية مفهومًا معياريًّا أخلاقيًّا وسياسيًّا، وعلينا ان نتعاطى معها هكذا إذا كنا نريد تجاوز الابتذالات التي ينشرها المضادون لليبرالية.

سيادة الذات وملكيتها

هذه السيادة للضمير الفردي تجد تعبيرها في الصفة غير القابلة للتجاوز عند الكائن البشري الذي لا ينتمي إلا إلى ذاته. وسوف نجد هذا المفهوم عن سيادة الفرد وحقوقه التي لا تمس بعد حوالى ثلاثة قرون، في الأطروحة المركزية لجون رولز في **نظرية في العدالة** (*Théorie de la justice*)، التي تؤدي إلى وضع العدالة والحقوق في قلب الليبرالية:

> كل شخص يملك الحق في عدم التعدي عليه، وهذا مرتكز على العدالة التي، وحتى باسم سعادة المجتمع كافة، لا يمكن تجاوزها [...]، لذا يجب أن تعتبر المساواة في الحقوق المدنية والحريات للجميع في مجتمع عادل، نهائية.

ترتبط الصفة غير القابلة للتعدي للإنسان بالمفهوم الذي طوّره القائلون بالحقوق الطبيعية (usnaturalistes)، غروتيوس وباربيراك (Barbeyrac)، عن الفرد

السيد، والذي صُوّر على مثال الدولة السيدة. وتعني السيادة المطلقة للفرد أنه لا يمتلكه أحد، فامتلاك ذاته تعني الحق في الرقابة المطلقة على نفسه وضميره، وأيضًا على جسمه وحياته. وسوف نرى لاحقًا النتائج المتأتية من مفهوم التسامح الديني وتعددية القيم. غير أن الحجة المهمة هنا هي أن هذا الحق المطلق في الملكية يمتد إلى الممتلكات الخاصة بالفرد التي جناها بفضل عمله، كما يقول لوك.

وسوف تجد الفردانيةُ واحدةً من أصلب الحجج للوقوف في وجه السلطة المطلقة والعشوائية لحاكم ما، وادعائِه الحق في معاملة رعاياه بصفتهم ملكيته الخاصة، وذلك في تحليل حق الملكية عند لوك في كتابه **بحث في الحكم المدني** (الفصل الخامس)، وقد وُصفت في إطار هذا النقاش بـ «الفردانية الامتلاكية»[46]. إذًا، يجب فهم ما يعنيه لوك بالملكية الخاصة والعلاقة التي يخلقها مع امتلاك الذات فهمًا دقيقًا.

أولًا، هو يعني بذلك شيئًا أوسع من الملكيات المادية، مساحة روحية خاصة تضم أيضًا الحقوق الدينية والضمير[47]. وسبب ذلك عند الطوائف البروتستانتية - **المنشقين** - الذين صادرت عائلة ستيوارت ملكياتهم، كان أن الملكية الخاصة تؤمن لهم الحرية الدينية وممارسة شعائرهم في أمكنة خاصة، في العائلة أو البيوت، خلافًا للكنائس التقليدية. إذًا، بالنسبة إلى لوك، لا تنفصل الملكية الخاصة عن المساحة الشخصية والخاصة لوعي الذات، وهي مثل المساحة المادية للمنزل، الأراضي ورأس المال. إن حماية الملكية الخاصة تتمثل في ضمانة عدم المساس بالمساحة الخاصة، التي هي الأساس للأمان الجسدي وخلاص النفس. هنا نجد المدخل لإعطاء القيمة للمساحة الخاصة التي سوف تتطور بعد ذلك في القرن الثامن عشر.

بعد ذلك، يُظهر لوك أسس شرعية الملكية الخاصة. كيف يمكن من دون الوقوع في التناقض، كما يؤكد غروتيوس، أن تكون الأرض في **الوقت ذاته**

---

(46) ينظر: Macpherson, pp. 197-222.

(47) Tully, p. 84.

ملكًا للجميع وفقًا لقرار إلهي، وأن تكون الملكية الخاصة مادة للاتفاق بين الأشخاص المقيمين معًا في الأرض ذاتها، وأن تصبح حقًّا فرديًّا؟ كان جواب لوك أن الحق في الملكية لا يتعارض مع المساواة بين الناس وامتلاكهم الأرض معًا، لأن **الملكية** غير **التملك**: هي نتيجة **العمل** الفردي. لقد رأينا سابقًا تعريف الفردانية، من ناحية فلسفية، بأنها القدرة على الحركة وتغيير المادة (Power)، ورأينا أيضًا أهمية أخلاق العمل في ديانة كالفِن الاصطفائية التي تأثر بها لوك، والحال أن القدرة على العمل هي الملكية التي لا تصرُّفَ فيها للعامل - وهذه هي النقطة المركزية - فهو حين يمزج عمله بالأشياء المادية يصبح له الحق في كل ما أنتجه، وكذلك في كل ما بفضل ذلك صنعه (*Traité de gouvernement civil,* chap. V). إذًا، العمل بالنسبة إلى لوك هو المنبع الوحيد للقيم، وهو يشرّع الامتلاك ويحوله حقًّا في الملكية. وكما يقول ماكفرسون: «قدرة العمل لكل فرد هي ملكيته، وهي لا يمكن التصرف فيها». وهكذا وُلد مفهوم «الشخص ذي الحقوق» المحدد بملكيته، والذي هو محمي قانونيًّا وفقًا للعقود التي يلتزمها، وصار هذا المفهوم في قلب الأيديولوجية الليبرالية الجديدة كما ظهرت في نهاية القرن السابع عشر.

لكن لوك يضع حدودًا أخلاقية لحق الملكية. بدايةً، يجب أن تكون الملكية الخاصة محدودة، لحماية الملكية المشتركة للأرض والموارد الحيوية، مثل الماء أو الهواء، وذلك لتأمين العيش المستمر مع أولئك الذين لا يملكون شيئًا. بعد ذلك، وخلافًا لهوبز، لا يمكن قوة العمل أن تصبح سلعة، وهذا يعني إنكار صفة امتلاك الذات المطلقة، التي تمنع أن يُعامل الإنسان بصفته سلعة. من المهم هنا ذكر أن هذه الفكرة المركزية عند لوك سوف نجدها لاحقًا عند ماركس الشاب، مع مفهوم الاستلاب، وسوف يتبناها مجددًا في القرن العشرين «الفوضويون اليساريون» (يُنظر لاحقًا الفصل السابع). إن مسألة إفساد المال وتراكم رأس المال العلاقةَ البسيطة بين العامل ونتاج عمله وتشويهها أمر لا نقاش حوله، لكنّ لوك تنبّه إلى النواقص في تحليلها، وكان على الأخص واعيًا تمامًا إلى أن الموقف الأساس للمساواة كان مهددًا، لأنه يمكن البعض البحث عن امتلاك ثروات أكبر من حاجتهم والحصول على قوة أكثر ومواهب وطموحات أكثر من البعض الآخر.

وفي السباق نحو إعطاء الأرض قيمة أكبر، يمكن أقليةً أن تراكم ثروات وملكيات أكثر من الآخرين بفضل المال تحديدًا. إن إدخال المال يلغي الحدود الأولية الموضوعية في سباق الامتلاك الشرعي، فمثلًا لا يكون المرء محدودًا بإنتاج ما هو قابل للاستهلاك من قبله فقط قبل أن تنتهي صلاحيته، لأن المال أو الذهب لا يفسدان، ما يسمح بمراكمة رأس المال. غير أنه لا تمكن مصالحة مفهوم الفرد عند لوك جزئيًّا مع الرأسمالية، لأن العامل لا يمكن أن يصبح سلعة فقط، أو أن يترك حقوقه الناتجة من عمله والتي هي بالنسبة إلى لوك غير قابلة للتجاوز. بعكس ذلك، دخل مفهوم سيادة الفرد عند جيمس توللي في صراع مع بدايات تقسيم العمل في القرن السابع عشر. إن ارتهان العامل بصفته أجيرًا تقود إلى الطغيان، إلى الاستبدادية والعبودية التي تحاربها الليبرالية، وليس إلى المفهوم الليبرالي للحقوق الطبيعية الفردية، التي هي - بعكس ذلك - وسيلة نضال ضد تقهقر شروط العمل التي لاحظها لوك في القرن السابع عشر. أضف إلى ذلك أن المجتمع الإنكليزي في ذلك القرن كان مركنتيليًّا، وريفيًّا على الخصوص، أي لم يكن رأسماليًّا بالفعل بعد. وكانت الدولة تنظم قوة العمل، علاقات الملكية والتجارة، وذلك وفقًا لمصلحتها الخاصة، ولكن فقط مع عصر الأنوار الاسكتلندي في القرن الثامن عشر (هيوم وفرغسون وسميث)، ظهرت فكرة التنظيم الذاتي للمجتمع والفصل بين المجتمع المدني والدولة. هذه الفكرة لم تكن معروفة بعد في زمن هوبز ولوك، حيث كان للسلطة السياسية وحدها دور منظِّم لتفاعل الأفراد وشهواتهم المتناقضة. إذًا، من الصعوبة بمكان تقديم لوك بصفته مدافعًا واعيًا ومنهجيًّا عن الشرعية الأخلاقية للرأسمالية، كما فعل ماكفرسون، فبالنسبة إلى الليبرالية الناشئة كان مهمًّا أن يصبح الحق في الملكية شرعيًّا، لكي يسمح بمعارضة تجاوزات السلطة السياسية وتأمين استقلالية المساحة الخاصة وسلامتها، وأن تتضمن هذه الملكية امتلاك الذات، السلامة الجسدية والنفسية للأفراد، وحقوق الضمير وليس فقط الملكيات المادية.

امتلاك الذات هذه، والتي لا تنفصل عن العمل والحق في الملكية التي خلقته، هي إذًا جوهر «منح السلطة القضائية» للأشخاص وتحول الفرد السيد إلى إنسان ذي حقوق، كما هي الحال عند غروتيوس، وليس فقط إنسان رغبات، كما عند هوبز.

تُترجم سيادة الفرد، في مجال المعتقدات، بظهور انقسامات وصراعات عميقة سوف تؤدي إلى إعادة النظر في مسألة الإيمان والحقيقة وتدعو لوك إلى المناداة بالتسامح. كان هذا مفهومًا جديدًا نسبيًّا في القرن السابع عشر، حيث صار نص لوك في 1689 **رسالة في التسامح** (*Lettre sur la tolérance*) مع **قاموس** بيير بايل (Pierre Bayle) في 1695 أحد النصوص المؤسِّسة. ولكن مفهوم التسامح عند لوك كان مختلفًا جدًّا عما عناه فلاسفة القرن الثامن عشر بشأن هذا المفهوم، وحتى عن التسامح بصفته فضيلة، الذي هو مفهوم أكثر جدة. من المفيد في الحقيقة التمييز بين مفهومين لليبرالية: الأول **تعددي**، وهو مفهوم الإصلاح البروتستانتي، ومفهوم لوك، وبالنسبة إليه فإن الحدث الأهم هو التنازع بين الأفراد الأسياد، حيث كل واحد يقتنع بحقيقة إيمانه وبالاعتراف بتعددية الأديان والطوائف الدينية في شكل لا يمكن إلغاؤه. غير أن ليبرالية الأنوار العقلانية في القرن الثامن عشر كانت **واحدية**: كانت تأمل بأنه من الممكن مصالحة الطوائف الدينية كافة عند أفراد يمتلكون العقل ويستطيعون تجاوز ذاتياتهم وأن يفهموا أن الحقيقة واحدة، وأن يجدوا أنفسهم فيها[48].

تعود ضرورة الاعتراف بالتعددية الدينية إلى عصر الإصلاح والحروب الدينية التي اندلعت في إنكلترا وهولندا أكثر من اندلاعها في أوروبا القارية. وأصبح وعي حقيقة التعددية ممكنًا بفضل مفهوم الفرد الذي حللناه سابقًا: «خارج العالم»، منكبٌّ على نفسه وعلى عالم ضميره، في علاقة مباشرة مع الخالق، ومقتنع بأن إيمانه سوف يخلصه، فهو إذًا ليس مستعدًّا للقيام بتنازلات والمفاوضة على أسس إيمانه. إن الطوائف البروتستانتيه المعاصرة التابعة للوك هي بالعمق متعصبة وغير متسامحة، وقد تجلّى خطر الفوضوية السياسية التي تحدثنا عنها عند هوبز، في المواجهات المستمرة بين الطوائف الدينية. لقد

(48) ينظر الاستعارة الشهيرة عن سن الذهب لفونتونال أو **ناتان الحكيم** للسنغ. ينظر كذلك حول التعددية المعاصرة: William Galston, «Two concepts of liberalism,» *Ethics*, vol. 105, no. 3 (Avril 1995), pp. 516-534; William Galston, *Liberal Purposes* (Cambridge UP, 1991), p. 222.

خاضت إنكلترا في عصر عائلة ستيوارت وكرومويل وهوبز ولوك، النزاعات الدينية العميقة، وأظهرت محاولات سياسية من أجل فرض دين واحد من جديد وبوساطة العنف، فكانت النتيجة كما عبّر لوك، الاقتناع بأن الانقسامات حتمية وأن الضمير الفردي لا يمكنه أن يخضع للقسر، لذلك يجب التوافق مع هذا التنوع، وتحت ضغط ضرورة العيش المشترك يجب الوصول إلى وفاق سياسي يعترف بعدم جدوى الملاحقات الدينية. وهكذا، أصبح لوك داعية للتسامح، ليس وفق طريقة عصر الأنوار، أي على قاعدة تناغم ممكن بين الأديان للبشر المتعقلين كافة، ولكن على القاعدة الأكثر تشاؤمًا، والتي تعتبر أن القناعات الدينية لا يمكن اختزالها. وقد كتب في **رسالة في التسامح**:

«ليس على القاضي الاهتمام بخير النفوس وأعمالها في العالم الآخر [...]، وإذا أمر بممارسة الفضائل لا يكون هذا لأنها صالحة وتجبر على الضمير، ولا لأنها واجبات الإنسان نحو الخالق [...] ولكن فقط لأن لها حسنات في علاقات المرء مع الآخرين».

إنه مفهوم «واقعي» ومتشائم لوجود الأديان معًا، من هنا عبارة جوديث شكلار (Judith Shklar)، «ليبرالية الخوف»(49). إن تطور حرية الضمير يحصل بسبب استمرار الحياة السياسية وليس لأن التسامح قيمة أخلاقية. التسامح هو مفهوم سياسي، وهو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يأخذه الوفاق السياسي في إطار سيادة الفرد والصراعات التي لا يمكن تخطّيها، الدينية والاقتصادية على حد سواء. يفكر لوك انطلاقًا من طبيعة السلطة السياسية ودورها، وأن من الضروري وضع حدود لها في ما يخص الدين، أولًا لأنها غير قادرة من الناحية الروحية، وبعد ذلك لأنها غير فعالة إذا ابتغت التأثير في المعتقدات الدينية التي تفترض حرية القرار وحرية الاختيار. بيد أنها مع ذلك ضرورية بصفتها وسيلة لتقليص العذاب وللنضال ضد العنف والحرب، من دون أن يكون لديها القدرة على مصالحة المتخاصمين والتوصل إلى اعتراف متبادل بالأديان. الخوف

(49) Judith Shklar, «The Liberalism of Fear,» in: N. Rosenblum (éd.), *Liberalism and the Moral Life* (Harvard UP, 1989), pp. 21-38.

الممنهج يجعل الحرية مستحيلة، إذًا دور السلطة السياسية سلبي: حماية الرعايا من الخوف. إن التسامح هو قبل كل شيء نضال ضد الوحشية المؤسساتية[50]، لذا يستثني لوك الكاثوليك من التسامح الديني، لمعرفته أنهم مستعدون لاستعمال طرائق وحشية، كالتعذيب ومحاكم التفتيش، لإجبار الفرق الدينية الأخرى على إنكار دينها وعلى التحول إلى ديانة أخرى.

لنذكر في الختام، أن مصدر اللاتسامح يظهر حتى ضمن النضال من أجل التسامح. ويحتوي النضال لعدم تدخل السلطة في الأمور الدينية الذي طالب به لوك، للأسباب التي أوردناها سالفًا، على خطر الصراع مع مختلف الاعتقادات الدينية، وكان هذا هو التطور الذي أخذ به جزئيًا عصر الأنوار وعملية الدنيوة (sécularisation) في القرن الثامن عشر. وإذا لم يعد التسامح مفهومًا سياسيًا محضًا ليصبح معياريًا، فإنه يواجه خطر أن يصبح سببًا لنزاعات جديدة، فيصبح بالتالي على عكس ما تمناه لوك في دفاعه عن التعددية[51]. يفترض التسامح أن الوفاق السياسي بين الأفراد الأسياد يتطلب

---

(50) سيكون مهمًا هنا مقارنة ليبرالية لوك وموقف سبينوزا في دفاعهما شبه المعاصر عن التسامح الديني. وقد نشر **البحث الثيولوجي السياسي** لسبينوزا في 1670، أي قبل بضع سنوات عن إقامة لوك في المنفى في هولندا، وقراؤهم هم أنفسهم: البروتستانت الليبراليون في هولندا، الذين تخلوا عن أرثوذكسية كالفِن الصارمة من أجل طرائف الـ remontrants، mennonites و**Collégiants**. لكن من الممكن أن التقارب ما بين فكر سبينوزا وفكر هوبز، وكذلك لأن سبينوزا كان مناصرًا للنظام الديمقراطي، فإن هذا قد منع أن يكون هناك تأثير أساسي له على الليبرالية الكلاسيكية، خصوصًا، أن سبينوزا كان واحديًا ولم يكن يستطيع قبول تعددية المعتقدات التي لا يمكن تجنبها والتي استند إليها لوك. لهذا استوحت فلسفة عصر الأنوار من واحدية سبينوزا. يُنظر، مثلًا، ألكسندر ماتيرون: Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Éd. de Minuit, 1998), chap. 11.

حول سبينوزا والدولة الليبرالية، المرحلة الأخيرة قبل الوصول إلى المرحلة النهائية، مرحلة التصالح بين الفرد والجماعة. لكن ماتيرون لا يذكر لوك ولو مرة واحدة.

(51) إن المفهوم **الواحدي** للتسامح يجعل حيادية الدولة وسيلة لتجاوز النزاعات الدينية عبر الاعتراف بحقيقة عقلانية، تتجاوز المعتقدات الدينية. وفي هذه الحالة يصبح الحياد سلاحًا لاستئصال الأديان من الفضاء العام. وفي المفهوم **التعددي** للتسامح، وبسبب وجود التنوع الأكيد للأديان، يرتكز التسامح على احترام المعتقدات والممارسات طالما أنها لا تعرّض للخطر السلام المدني، وليس على مواجهتها بعقيدة أعلى وحقيقة دنيوية، علمية وعقلانية. ونرسم هنا نقاشًا مركزيًا حول حيادية الدولة والعلمانية عند الليبرالية المعاصرة كما في الجمهورية الفرنسية. ينظر، لاحقًا، الفصل التاسع.

«حياد المؤسسات في ما يخص نظريات الحياة الجيدة»، هذا إذا استرجعنا عبارات رونالد دفوركين (Ronald Dworkin)، وليس الاتفاق على معتقد مشترك أو حقيقة جماعية. لهذا السبب، تؤكد الليبرالية أنه من المستحيل حصول تصور مشترك عن الحياة الحسنة على القبول من الجميع من دون اللجوء إلى القوة. ويعتبر موقف جون رولز[52] المتطرف، أن الليبرالية ذاتها لا تستطيع ادعاء الحقيقة، ولا تحصل ربما على الإجماع، ولكن تملك شرف طرح المسألة بعبارات كان لوك سيتعرف إليها: كيف يمكننا جعل أفراد أسياد يعيشون معًا من دون المس بالحقوق المطلقة لضمائرهم؟ الجواب هنا هو أن الوفاق يجب أن يكون سياسيًا محضًا وألا يتجاوز الحقوق التي لا تُمس للضمير الفردي.

إذًا، بالنسبة إلى لوك، تُعتبر سلطة الضمير أعلى من سلطة الدولة، وتبرر الانتفاضةَ الشرعية ضد ظلم القوانين والسلطة، ولكنها في الوقت ذاته سبب للفوضى، وتهدد بمنع المؤسسة من فرض وفاق سياسي ثابت. ولتأمين السلم الأهلي، يتصور لوك السلطة السياسية على صورة التسامح الديني: محدودة في مجال التدخل، من دون القدرة على تغيير معطيات المشكلة، إدارة لاحترام النظام والقوانين فقط. ولن تغيّر الليبرالية هذا الخط: تحديد ومراقبة السلطة السياسية لتأمين سيادة الفرد، وذلك في حدود القانون.

علاقة جديدة مع الذات ومع الآخر: الأنثروبولوجيا الأخلاقية لليبرالية

يبدو أن مفهومَي سيادة الفرد وامتلاك الذات يستبعدان كل علاقة مع الآخر، وأنهما يؤديان إلى ذاتوية جذرية أو إلى فردانية تذررية. برغم ذلك، فإن أحد مظاهر الليبرالية الكلاسيكية الأكثر تشويقًا، هو ظهور **علاقة جديدة بالآخر** ساعدت على

(52) «إذا ما تصوّرنا المجتمع السياسي كجماعة موحدة عبر الانتماء إلى نظرية واحدة، يصبح حينئذٍ استعمال السلطة الجائرة من الدولة ضروريًّا [...]. المجتمع الموحد حول [...] الليبرالية يتطلب بالطريقة نفسها معاقبة سلطة الدولة لكي يحافظ على نفسه» John Rawls, *Libéralisme politique,* trad. fr. (Paris: PUF, 1995; [1993]), pp. 63-64.

نشوئها الفردانية. وما هو ظاهر للعيان في أول وهلة في ليبرالية القرن الثامن عشر، هو بروز علاقة جديدة بالذات (Self)، عكس ثقافة كره الذات في القرن السابق والتشهير بـ «الأنا الكريهة» (Moi haïssable)، المحتقرة وغير الثابتة، كما عند باسكال (Pascal). إن ثورة الليبرالية هي أولًا - وهذه النقطة لم يسلط الضوء عليها كفاية - ثورة **الشعور** ومعناها الحقيقي، وبخاصة شعور حب الذات والعاطفة تجاه الآخر، وتجاه عائلته أو أصحابه. إن تمجيد العائلة والسعادة الزوجية، الحب والصداقة اللذين يتجاوزان الصراع بين الأنانية وحب الغير في القيم الخاصة و«البرجوازية»، هي ما يميز إنكلترا القرن الثامن عشر. وبالنسبة إلى تقليد فلسفي بأكمله، من شافتسبوري إلى هتشيسون، ولعقيدة «الحس الأخلاقي»، فإن الفردانية تمتاز أيضًا **بحب الذات**، ولو كان ممكنًا لهذا الحب أن يفسد كما يقول في حقٍّ روسو، أو أن يتحول إلى «عزة نفس» أو إلى أنانية. وتمتاز الفردانية كذلك **بالتعاطف** مع الآخر، من هنا يجب أن تبدأ أنثروبولوجيا أخلاقية قيّمة بفهم العلاقة المعقدة بين هذين العنصرين والمحافظة على التوازن بينهما. وسوف نرى لاحقًا أن فلسفة هيوم الأخلاقية تتضمن أيضًا تعليمات غنية تسمح بالتقاط حقيقة الفردانية المعقدة في شكل أفضل، والديالكتيك بين المصالح المعينة والتثمين الأخلاقي أو السياسي، وكذلك العلاقة التي لا تنفصل بين الهوية الشخصية والأخلاقية وبين الهوية السياسية[53].

لوك ونزع الصفة المادية للفرد الديكارتي[54]

هنا، أيضًا يفرض لوك نفسه بصفته مرحلة أولى على طريق هذه الأنثروبولوجيا الأخلاقية الجديدة.

---

(53) حول تقليد «الحس الأخلاقي» ونقده عند هيوم، ينظر: D. D. Raphael, *The Moral Sense* (London: Oxford UP, 1947); Audard, *Anthologie historique*, t. I.

نتابع كذلك التحليلات الممتازة لهيوم في: Claude Gautier, *L'Invention de la société civile* (Paris: PUF, 1993), Introduction.

(54) يذهب ديكارت إلى أن في الوجود جوهرين (substance) منفصلين ومتمايزين هما الفكر والامتداد، والفكر هو جوهر النفس، والامتداد جوهر الجسد، وعلى هذا الأساس يكونان منفصلين نظرًا إلى انفصال جوهري الفكر والامتداد وتمايزهما. لكن الإنسان في النهاية يمثل اتحادًا بين النفس والجسد، وفي الوقت نفسه فهذا الاتحاد تظهر فيه النفس والجسد متمايزين ومنفصلين، والدليل على ذلك ما يدركه الإنسان بوضوح عن انفصالهما. ويرى ديكارت أن الاتحاد بين النفس والجسد ما هو إلا =

في الحقيقة، إن تقهقر الفردانية إلى الأنانية الذاتوية، أي إلى مفهوم للوعي البشري منحصر بذاته وبدوره متفرجًا على نفسه، يفترض أن يجعل الذات «جوهرًا»، وهذه هي مشكلة ديكارت بالضبط، الذي عالج الشخص المفكر بصفته «شيئًا» مفكرًا يمكن التعرّف إليه بوساطة الاستبطان، فما كان من لوك إلا أن أدار ظهره لديكارت، وحاول في كتابه **بحث في الفهم البشري** (*Essai sur l'entendement humain*) في 1694[55] أن «ينزع تجوهر الذات الديكارتي»، أن «ينزع فكرانيته». تتجلى المرحلة الأولى، المعروفة جيدًا، برفض الفرضية الديكارتية عن الأفكار الفطرية. وبعكس ذلك، فإن الوعي البشري هو «صفحة بيضاء»، يكتسب معلوماته عبر التجربة والعمل. لا مكان هنا لتأمل الذات، من ثم تفجِّر العلاقة بالعمل والفعل «الشيء» المفكر إلى شظايا وتحوّله مشروعًا لتغيير العالم. وأخيرًا، يوجّه تحليل لوك «الهوية الفردية» (*Traité de gouvernement civil,* § 26) الضربةَ الأخيرة. إن هوية الشخص خلال الزمان والمكان ليست هوية مادة دائمة، هي كيان قانوني شرعي، ضروري قبل كل شيء للسماح بإسناد أعمال لفاعل ما (26 §). وليس لهذه الهوية من حقيقة إلا حقيقة وعي الذات، فالوعي هو الذي يصنع الهوية الشخصية. «لا تتحدد الذات بهوية جوهرية، ليس لها أي ضمانة، ولكن فقط بهوية الوعي» (19 §).

= تلازم جوهرين من طبيعتين مختلفتين تمامًا. وعلى عكس كثير من الفلاسفة المحدثين، فإن ديكارت لا ينتهي باختزال الجسم إلى العقل، أو العقل إلى الجسم، بل يؤكد أن لدينا عقولاً وأجسامًا في الوقت نفسه، وأن الاثنين مختلفان عن بعضهما بعضًا تمامًا، لكنهما في الوقت نفسه في اتحاد تام. ويذهب ديكارت إلى أن هذا الاتحاد ليس تشاركًا بين متساويين، ذلك لأنه كما يصر على حقيقة الجسم ولا يختزله إلى العقل، فإنه كذلك يقطع بأن الجسم هو مجرد شيء امتلكه، في حين أن العقل أو النفس هو شيء أكونه، أي هو ما يشكل هويته الحقيقية، بمعنى أنني عقل أو نفس في الأساس وبالدرجة الأولى، ولهذا العقل أو لهذه النفس جسد تمتلكه. ويبني ديكارت افتراضه بأولوية النفس على الجسم على افتراض أن الشيء المفكر يجب أن يكون حائزًا جوهرًا مفكرًا وهو العقل أو النفس، وأن الشيء الممتد يجب أن يرجع إلى جوهر مادي، فالفكر في حاجة إلى عقل كي يقوم به، والامتداد في حاجة إلى جسم مادي كي يقوم به، وهذه هي الثنائية الديكارتية الشهيرة في أعلى صورها. لم يكن ديكارت ليتصور إمكان وجود نشاط فكري في جوهر مادي أو وجود صفة الامتداد في جوهر روحي أو عقلي خالص. (المراجع)

(55) Locke, *Essai sur l'entendement humain* (1694), livre II, chap. XXVII: «sur l'identité et la diversité».

نتابع هنا التفسيرات الرائعة لإتيان باليبار في كتابه II عن **البحث** حول لوك، تحت عنوان: *Identité et différence* (Paris: Éd. du Seuil, 1998).

والنقطة المهمة هنا هي أن وعي الذات هو أيضًا وعي للعالم وتأثير الأفعال فيه في شكل ما، ويُعرّف عن نفسه بالحساسية المباشرة تجاه المعاناة والبهجة، لا بالفكر: «كل شخص ذكي وقادر على الشعور بالسعادة والحزن، يتفق معنا في أن هناك شيئًا ما هو ذاته، وأنه يهتم بهذا الشيء ويريد أن يجعله سعيدًا» (25 §). من هنا النتيجة الحاسمة التي استنتجها لوك:

«كلمة 'شخص' كما استعملها هي اسم هذه الذات (Self) [...]، هي عبارة من اللغة الحقوقية تدعو إلى ملكية الأفعال وقيمتها، وهكذا فهي تخص أناسًا يمتلكون الذكاء، قادرين على التعرف إلى قانون ما والشعور بالفرح أو الحزن [...] حريصين ومقدرين للأعمال السابقة» (26 §).

نتيجة هذا التحليل هي أن سيادة الفرد لا تؤدي بالضرورة إلى **التذرر**، أي إلى الاكتفاء الذاتي للشخص وحده أو للفرد[56]. بالنسبة إلى لوك، الوعي هو علائقي من وجهين، علاقة بالعالم بوساطة الإحساسات والمشاعر، وعلاقة بالآخر بفضل الثواب والعقاب، لأن الأفعال الماضية والحاضرة تعود إلى الأنا الذي يتحمل مسؤوليتها قانونيًّا، وهي عرضة للعقوبات تجاه أحكام الآخرين والقانون. «في هذه الهوية الشخصية ترتكز جميع الحقوق (rights) وكل عدالة الثواب والعقاب» (18 §). «إن وعي الذات [عند لوك]، كتب إتيان باليبار (Étienne Balibar)، هو شكل العلاقة **الافتراضية** بالآخر، وهو في الوقت ذاته **حاليًّا** شكل العلاقة مع الذات». تجعل الفرد «شيئًا» يتناقض - بعكس ذلك - مع الليبرالية الكلاسيكية بوصفها حركة تحرر سياسي، لأنها تؤدي إلى الأحادية التصورية وعدم الشعور بالآخر. وإذ احتاجت الأنطولوجيا الاجتماعية لليبرالية إلى اقتلاع الفردانية من تجذراتها وانتماءاتها لتكوّن الفرد السياسي والحقوقي الحديث، «الشخص ذا الحقوق والذي عليه حقوق»، لكي «تؤدي إلى القبول بحق الفرد، وخصوصًا حق الحكم

---

(56) ينظر، حول الذرية النفسية والسياسية في الليبرالية، المقالة المهمة جدًّا لشارلز تايلور: (Taylor, «Le Débat libéraux-communautariens,» pp. 223-254).

الذي يقابل أولوية الحقوق الناتجة من الذرية الفردية بالواجبات القائمة على مفهوم جماعوي للشخص الأخلاقي. ينظر كذلك، لاحقًا، حول نقد المنادين بالجماعة الذرية، الفصل السادس، الفقرة 6 والفصل الثامن، الفقرتان 3 و5.

على حقوقه في مواجهة السلطة السياسية والإدارية»[57]، فإن هذا واقع، لكنه لا يؤدي بأي شكل، كما رأينا، إلى أن يكتسب هذا الفرد حقيقة ميتافيزيقية وجوهرية، كما في التوحدية (solipsisme) عند ديكارت التي هي ذرّة مستقلة ومنفصلة عن الآخرين. والفردانية الليبرالية ليست بالضرورة قائلة بالجوهر للفرد ولو أن هذا الاتجاه وُجد وأصبح لاحقًا مسيطرًا في الـ«نيوليبرالية» (يُنظر لاحقًا، الفصل الرابع). يستعير مفكرو الليبرالية الناشئة من ديكارت آليات الإنسان، ولكنهم يعطونه بعدًا سياسيًّا جديدًا: العلاقة مع الذات هي علاقة بالآخر.

هل هو خيّر؟ هل هو شرير؟ شافتسبوري وهتشيسون

إذا ترك هوبز لورثته المباشرين تحليلًا للفردانية يكون فيه حب الذات رمزًا للأنانية وللصراع من أجل الحياة في عالم معادٍ، فإن هؤلاء سوف يبادرون بسرعة إلى الرد. إنهم أساس لثورة داخل مفهوم الفردانية وحب الذات سوف تترك بصماتها لاحقًا على الليبرالية حتى في أشكالها المعاصرة، في فلسفة «الحس الأخلاقي». سوف يبرهن شافتسبوري (1671-1713) وهتشيسون (1694-1746)[58] ليس فقط أن الفرد «محب» بل أيضًا أن حب الذات هذا أخلاقي، وأنه دعامة البنية الاجتماعية وجميع الإمكانات الخيّرة والمجتمعية تجاه الآخر. الفردانية هي أساس الفضيلة، وبالتالي السلام المدني، لا الإملاءات (diktats) الدينية أو السياسية. اعترض ماندوفيل (1670-1733) على ذلك بكتابه الشهير **حكاية النحل** في 1723، حيث العنوان الفرعي «الآفات الخاصة تصنع الخير العام» يعبّر عن ذلك، مستبقًا مقولة «اليد الخفية» بتأكيده أن ما نسميه الخير العام، الذي هو مصدر السلام المدني، ليس إلا نتيجة الأنانية، التي تؤدي إلى فعل الخير للآخرين لمصلحتنا الذاتية. هل هو خيّر؟ هل هو شرير؟ هذان هما السؤالان اللذان شغلا فلاسفة القرن الثامن عشر في إنكلترا خلال بحثهم عن مصادر الوفاق السياسي والسلام الأهلي.

---

(57) Jaume, p. 11.

(58) حول شافتسبوري وهتشيسون، ينظر: Audard, *Anthologie historique,* t. I.

يشتمل التجديد الأول نقل مركز الفردانية من العقل إلى الأحاسيس، ففي هذا وحبِّ الذات (self-love) والانتباه إلى الآخر نجد مصدر المحرك الأخلاقي، في وقت بدأ المعتقد الديني التوقف عن تقديم الحسابات في شكل مُرْض. وإذا تصرف الكفّار في شكل أخلاقي، فربما لوجود حس كلي وفطري (كما يقول شافتسبوري في **استقصاء حول الفضيلة أو الجدارة** *An Inquiry Concerning Virtue Or Merit, 1699*)، أي حس أخلاقي (moral sense) يدفعنا أخلاقيًا إلى التحرك على قاعدة الرأفة التي نشعر بها تجاه الآخرين والنفور من العذاب الذي يطاولنا كما يطاول الآخر. وإحدى الصفات البارزة لهذه النقاشات حول الدافع الأخلاقي للفضيلة، يعود إلى أن هذه النقاشات تستعمل في أكثر الأوقات لغة موسومة بالأفلاطونية وتجري على أرضية ثيولوجية تجمع بين المسيحية والمذهب الطبيعي (naturalisme). ولا يبدو أن الفلاسفة الإنكليز في بداية القرن الثامن عشر كانوا يضعون موضع النظر فكرة التناغم شبه الفطرية بين القانون الإلهي (أو الطبيعي) والقانون الأخلاقي، وهو تناغم تبرهنه السعادة التي نشعر بها حين نمارس الفضيلة، ويسمح بالاعتقاد بوجود حس أخلاقي فطري لدى الإنسان. ما هو المبدأ المحرِّك لعمل الخير؟ أين نجده إلا في السعادة التي نشعر بها عند عمل الخير؟ إن عملًا خيّرًا هو عمل يمنح فاعله السعادة، وهكذا غدا خلاص حقيقي للفردانية موجودًا. كتب شافتسبوري في عام 1711 في **استقصاء حول الفضيلة أو الجدارة** (*Enquête concernant la vertu ou le mérite*, II, I):

> لقد برهنا أن الشهوات ومحبة أي مخلوق هي ذات علاقة ثابتة ومحددة بالمصلحة العامة أو الطبيعة المشتركة لجنسه. إنها حقيقة لمسناها لمس اليد في ما يخص الانفعالات الطبيعية، مثل: الحنان الأبوي، الميل إلى التوالد، تربية الأطفال، حب المرافقة، عرفان الجميل، الرأفة، الإعانة الطبيعية عند الأخطار... وما شابه ذلك، حيث إنه يجب الاعتراف بأن من الطبيعي للمخلوق أن يعمل من أجل الخير العام لجنسه كما تحمل النبتة الخير لثمارها.

هذا ما يمكنه أن يخلط المواجهة بين الأنانية والغيرية، بين الفردانية والشعور الاجتماعي. إذًا، المواجهة بين الواجب والمصلحة يجب تجاوزها، وهذا ما كتبه هتشيسون في 1725 وكان الأول في التعبير عنه بصفته مبدأ الفائدة، في **بحث في أفكارنا عن الجمال والفضيلة** (*Recherches sur nos idées de la beauté et de la vertu*). إن مصدر السلام المدني موجود في قلب الإنسان، في الأحاسيس التي تمزج حب الذات بالرأفة بالآخر، التي تفسّر أن التعاون لا يمكن الاستغناء عنه، وأن الوفاق السياسي مستدام.

روسو وردّ الاعتبار لحب الذات

كان روسو قارئًا كبيرًا لشافتسبوري وهتشيسون، وصفحاته الشهيرة في **أحلام اليقظة** (*Rêveries*) عن الشعور بالذات، وعي الذات بوصفه وعيًا بسيطًا بالوجود، كما في **الخطاب الثاني** (*Second Discours*) عن حب الذات، هي صفحات بقيت في ذاكرة الجميع، ساهمت أيضًا في خلاص الفردانية حتى قبل أن توجد التسمية. لقد أصبح روسو، في تجربته وعي الذات غير الفكرية وغير الديكارتية، تابعًا لهذا التيار الفكري وأوصله إلينا، كما يمكن القول، وأفضل مثال على ذلك، تمييزه الشهير بين حب الذات (self-love) عند شافتسبوري وعزة النفس في مقالة حول **أصل اللامساواة** 1755 (*Discours sur l'origine de l'inégalité*).

> يجب عدم خلط عزة النفس بحب الذات: شعوران مختلفان جدًّا من حيث طبيعتهما وآثارهما. حب الذات هو شعور طبيعي يحمله كل حيوان يسهر على بقائه الذاتي، ويقوده عند الإنسان العقل وتغيّره الشفقة، ما يؤدي إلى الإنسانية والفضيلة. أما عزة النفس، فهي شعور نسبي ومزيّف ويولد في المجتمع الذي يؤدي بكل إنسان إلى أن يهتم بنفسه أكثر من اهتمامه بالآخر، ويوحي للبشر بجميع الآفات التي يُقْدِم بها بعضهم ضد بعض، والتي هي المنبع الحقيقي للشرف.

يعتبر روسو، بعكس فلاسفة «الحس الأخلاقي»، أن المجتمع هو الذي يخرّب حب الذات ويحوله شعورًا بعزة النفس. إن حب الذات الذي تكمله الرأفة هو كل

ما يلزمنا لفهم تكوّن المشاعر الأخلاقية. والفرد الذي لم يُخربه المجتمع هو بريء عند روسو ويبغي الخير. إذًا، مؤسسات المجتمع وليس الطبيعة البشرية هي التي يجب تغييرها للنضال ضد العنف و«حرب كل واحد ضد الآخر». أما الفلاسفة الإنكليز المعاصرون، فقد اعتبروا، بعكس ذلك، أن الاجتماعية الطبيعية هي التي تخلق الأحاسيس الأخلاقية، التي بدورها تسمح للفضائل الأخلاقية بأن تؤدي إلى الفضائل المدنية، إطاعة القوانين، حكم الذات (self-government) والحماية من تدخلات السلطة السياسية التي تتجاوز الحدود. وفي الصفحات الجميلة التي كرسها لوسيان جوم (Lucien Jaume) لمدام دو ستايل (Mme de Staël) ولـ «ليبرالية الضمير»، يشير إلى أن هذه الثقة نفسها في الشعور بالذات وفي الترابط بين الشعور والأخلاق هي التي تجعلنا «نولي اهتمامًا إلى ما ليس له تأثير مباشر أبدًا في راحتنا في هذا العالم». ويكتشف الفرد في تجربة الذات كلَّ ما يربطه بجنسه وبالإنسانية، ويتجاوز نفسه، ويُفهم حب الذات، بعيدًا جدًّا من الفرد الديكارتي المحصور بذاته، بصفته إشارة إلى إنسانيته المشتركة وأنموذجًا لعلاقته بالآخر.

التعاطف والتعاون: ديفيد هيوم وآدم سميث

تثمّن الأنثروبولوجيا الأخلاقية لليبرالية، في وقت تعترف بالمصلحة الشخصية، الانفعالية، والإنسان الحساس، والمشاعرَ الطبيعية للنزعة الإنسانية وحفظ الذات، وترتاب من الفكر النظري. وهذه السمة ستصبح مسيطرة في فكر القرن العشرين الليبرالي (يُنظر لاحقًا الفصل الرابع)، وهي تقترح مفهومًا أوسع وأكثر ليونة لهوية لا تقف عند حدود الجسمانية والسلامة الجسدية ولكنها تتضمن أيضًا مواضيع الانفعالات. يتميز عصر الأنوار الاسكتلندي، كما سمينا الحركة الفكرية التي عبّر عنها ديفيد هيوم، آدم فرغسون وآدم سميث، بأن نقطة انطلاقه كانت ثورة «شعورية» في رؤية الفرد وأهدافه. وكانت هذه حاسمة لليبرالية الكلاسيكية ومفهومها عن الفردانية الأخلاقية، وقد ارتكزت على الحساسية المشتركة لجميع البشر تجاه الوجع أو اللذة، وعلى حب الذات الذي يتضمن الرأفة، وكذلك الشعور بألم الآخر وفرحه والرحمة والشفقة.

إذا كان هناك من كاتب شعر بهذه المرونة في الهوية الحديثة، فهو بلا

شك هيوم، وكلنا يعرف تحليلاته الشهيرة عن تناقضات الهوية الشخصية. لقد كتب في بحثه في عام 1740[59] أنه من العبث محاولة «معرفة» الذات وجعلها شيئًا، في حين أن كل ما يمكننا التقاطه في لحظة وعي الذات ليس ألا رزمة من الإدراكات الحسية (a bundle of perceptions)، ولا تكتسب الهوية الشخصية حقيقة إلا بـ «الشعور بالذات» وحده. إذًا، الشخص الأخلاقي بالنسبة إلى هيوم هو قبل كل شيء مخلوق ذو شعور وانفعالات متبدلة ومتغيرة. «الموافقة على الصفات الأخلاقية لا تأتي بالتأكيد من العقل، ولكنها تنبثق بكاملها من ذوق أخلاقي، ومن بعض **مشاعر** اللذة أو النفور الناتجة من التأمل، أو من مشهد الصفات والأنماط الخاصة»[60]، فالشعور لا العقل هو الذي يشكل العلاقة بالآخر وأساس الحكم الأخلاقي. ولكن إذا كان الذوق متقلبًا بالتأكيد، وكذلك هي أفضلياتنا، فإن هذا التقلب ليس له الكلمة الأخيرة، بعكس ما يفكر العقلانيون، فالفرد قادر بتجربته ولأنه كائن يستعمل الكلام والتواصل، على أن يتبنى تدرّجًا وجهة نظر غير منحازة، وأن يحكم على الأعمال والمواقف بعبارات تتجاوز وضعه الخاص. ويتجاوز حكمه هذه التناقضات والتقلبات، لأننا في وسط تبدل التجربة الشخصية، «وللوصول إلى حكم على الأشياء يكون **ثابتًا** أكثر، نختار وجهات نظر حاسمة وعامة، ونتموضع فيها دائمًا في أفكارنا، مهما كان وضعنا الحالي»[61]. إذًا، تتكيف فلسفة هيوم في شكل مدهش مع مقولات الليبرالية ومع فهمها الفردانية.

سوف تبرهن التحليلات النقدية عند هيوم، والتي تطاول تشاؤم هوبز وماندوفيل، كما الأوهام المثالية لشافتسبوري وهتشيسون، أن الفرد لا يملك طبيعيًّا حسًا أخلاقيًّا، ولكن لديه شعور طبيعي **بالمودة** تجاه الآخر[62]. وهذا

---

(59) David Hume, *Traité de la nature humaine, livre III, La morale,* trad. fr. (Paris: Flammarion, 1993).

(60) Ibid., p. 203.

(61) Ibid., p. 204.

(62) حول التعاطف عند هيوم، نقرأ الكتاب الجميل لأنيت س. باير: Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments* (Harvard UP, 1991), chap. 6.

ينظر كذلك التحليلات الممتازة لكلود غوتييه: Gautier, *L'Invention*; Jean-Pierre Cléro, *Hume* (Paris: Vrin, 1998),

وكذلك: Audard, *Anthologie historique*, t. 1.

الشعور لا يعني بالتأكيد قدرة عاطفية للإحساس بما يحس به الآخرون، وخصوصًا المقربين منا: لأن هذا يصبح معرفة الغير. إنه يعني فقط الشعور بنوع من السعادة أو الألم عند رؤية سعادة الآخر أو ألمه. وهذه المودة هي بالتأكيد محدودة وسطحية، ولكنها تملك وزنًا مقابل **حب الذات**، وبطريقة ما ليست حدود الفردانية بين الذات والآخر بثابتة: أين تبدأ الأنا وأين تنتهي إذا كان المقربون مني، أهلي وأصدقائي، عرضة لمشاعر قوية توازي، أو حتى تتجاوز المشاعر المرتبطة بالحفاظ على ذاتي؟ وهكذا، لا تتوقف الفردانية على الأنا فقط، بل هي متبدلة مع الزمان، وكذلك مع المكان، وهي تشتمل على المقربين، العائلة والأصدقاء، وكذلك مواطنينا، وتمتد أخيرًا إلى البشرية جمعاء. ويستنتج هيوم:

> ملزمون هذه الأمثلة، لذا يتوجب علينا ترك النظرية التي تفسّر كل شعور أخلاقي بمبدأ حب الذات [...]. إن مشهد السعادة وحده، والفرح والازدهار يخلق لذة، ومشهد الألم، المعاناة والهم يوصل إلى الانزعاج [...]. يقول هوراس (Horace): الوجه البشري يستعير الابتسامات والدموع من الوجه البشري[63].

يعتبر هيوم أن الكائن البشري هو كائن منقسم دائمًا بين وجهتي نظر، وجهة نظر **انحيازية**، أي متعلقة برغباته، مصالحه، وقناعاته الشخصية أي بما يسميه الشعوريون حب الذات، ووجهة نظر **غير منحازة**، تسمح له بالتعاطي مع رغبات الآخرين ومصالحهم وقناعاتهم بوصفها ذات قيمة لهم كما بالنسبة إلى قيمة هذه عنده، وعلى الأخص بفضل التعاطف، الذي يُشعرنا بالتأثر عند رؤية سعادة الآخر أو معاناته، الذي وإن لم نستطع الشعور بأحاسيسه ذاتها فإنه يدخلنا في تناغم معه، كما يحصل في المسرح، حيث تجتاحنا عدوى المشاعر. إذًا، ليس التعاطف شعورًا أخلاقيًا ولكن هذا الشعور شرط له: هو يسمح بالحكم الأخلاقي، ليس بمعنى الموضوعية «الباردة» والمتجردة، بل الناجمة عن التفهم. بمعنى آخر: بالنسبة إلى الفردانية الليبرالية، لا تتوقف الذات على

(63) Hume, *Enquête sur la morale*, trad. fr. (Paris: Flammarion, 1991; [1751]), pp. 128-129.

المادة الجسدية، **والانقسام بين الذات والآخر هو في داخل الفردانية**: هو دائمًا قابل لإعادة النظر عند الفرد نفسه خلال تفاعلاته العاطفية والاجتماعية والأخلاقية، كما أنه لا يمكن تجاوزه. وعلى الصعيد الإبيستيمولوجي كذلك، نحن قادرون على أن نكون موضوعيين لا بالانفصال عن أنفسنا ولكن - كما برهن كانط (Kant) - انطلاقًا من ذاتيتنا، وكذلك نحن قادرون على أن نكون متجردين أخلاقيًا انطلاقًا من ذواتنا ووعينا بأن الآخرين هم مدعاة للرحمة منّا. وهكذا، هل يستطيع «المشاهد غير المنحاز والمتعاطف» في **نظرية المشاعر الأخلاقية** (*La théorie des sentiments moraux*) عند آدم سميث، تلميذ هيوم وصديقه، أن يستمد حكمًا أخلاقيًا غير منحاز، ليس باعتماده على فكرة مستقلة عن الخير والشر ولكن انطلاقًا من التعاطف الذي يشعر به تجاه جميع تجارب اللذة والأسى التي يشاهدها عند الآخر[(64)]؟ بعبارة أخرى، إن الفرد في الليبرالية ليس غير اجتماعي أو غير أخلاقي، لأنه يستقبل الآخر في قلب داخليته بالذات. إن تحليلًا كهذا أساسيٌّ لفهم التصور الذي تعطيه الليبرالية للرابط الاجتماعي ولدور المجتمع المدني بوصفه مكانًا للتفاوض والتوافق خارج أي تدخل للسلطة السياسية.

فردانية أخلاقية

إن الفردانية التي تظهر من هذه التحليلات كلها، وإن كانت هناك توترات وغموض عند مختلف الكتّاب الذين ذكرناهم، هي ذات صفة متقاربة تميزها

(64) Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux,* première partie, chap. III-V; Jean-Pierre Dupuy, *Le Sacrifice et l'envie. Le Libéralisme aux prises avec la justice sociale* (Paris: Calmann-Lévy, 1992), chap. III.

قارن مع توماس ناغل: Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford UP, 1981), p. 14.

«من الواضح أنه، عند أغلبية الناس، حين توجد وجهة النظر الشخصية مع القيم التي تنتج من وجهة النظر غير الشخصية، فسوف يؤدي ذلك إلى انقسام الأنا». ويضيف ناغل أنه «يجب الأخذ بوجهة النظر الشخصية في شكل مباشر في تبرير كل نظام أخلاقي ونظام سياسي يجب على الناس وضعهما موضع التطبيق» (ص 15). وبمعنى آخر، ليس الفرد الليبرالي كائنًا مجردًا، ولكنه فرد واقعي منقسم بين وجهة نظره الشخصية ووجهة نظره غير «الشخصية». الحيادية، أو «وجهة النظر من اللاجهة» كوجهة نظر أخلاقية، ليست خارجية، وإنما داخلية عند الفرد.

من الفردانية القائلة بجوهر الفرد والمنهجية عند هوبز: هي قبل كل شيء فردانية **أخلاقية**. وبتأكيدها الكرامة والمساواة الأخلاقية عند الأفراد، تأمل الليبرالية الكلاسيكية أن تتهرب من المأزق الذي وقع فيه هوبز ومن «نظامه الرهيب». وحتى لو كانت هناك تنوعات حول هذه المسألة التي سوف نتطرق إليها هنا، يمكننا من دون خشية الخطأ تأكيد أن نواة الليبرالية توجد هنا، أي العنصر المؤسس كما عناه دفوركين. لكن هذه الفردانية الأخلاقية تُترجم بأشكال كثيرة، وهي ليست بالتأكيد عقيدة موحدة. لقد رأينا مع وليام غالستون (William Galston) أنه يمكننا التمييز بين شكلين للفردانية، الأولى «تعددية» عند الإصلاح البروتستانتي، وهي «ليبرالية الخوف» عند لوك ومن ثم عند مونتسكيو، والأخرى «واحدية»، وهي عمومية عصر الأنوار. أما بالنسبة إلى الليبرالية الأميركية عند إمرسون (Emerson)، ثورو (Thoreau) أو وايتمان (Whitman)، فإن جورج كاتب (George Kateb) يعتبر أن هناك ثلاثة أشكال للفردانية: الفردانية «السلبية»، كإرادة لمقاومة تدخلات الآخر والمجتمع والدولة. وهذه أنتجت التيار الفوضوي - الرأسمالي وأعطت الأرضية الخصبة لـ «نيوليبرالية» (يُنظر لاحقًا الفصل الخامس). الفردانية «الإيجابية» التي تنادي بالاستقلالية والإبداع، فردانية الأنا المهندس لذاته بفضل الآخرين، وهي وريثة جون ستيوارت مِل وفلسفته عن «تربية الذات» وتنمية الذات. وأخيرًا، هناك شكل أميركي محض عبّر عنه ثورو ووايتمان، القائل بوحدة الوجود وانفتاح الكائن الفردي على غيرية العالم.

أما في ما يخص الفردانية المنهجية بالذات، فإذا وُجد شكل «**ذري**»، وهو شكل homo œconomicus (الإنسان الاقتصادي) الذي يتوق إلى الحد الأقصى، والأنموذج الأصلي للأناني العقلاني الذي نشره الاقتصاديون النيوكلاسيكيون الحدّيون، إدجوورث (Edgeworth)، وجيفنس (Jevons)، وفالراس (Walras)[65]...

(65) الثورة الحدّية تقول إن القيمة لا تأخذ أساسها من العمل أو الفائدة المحددة بطريقة «موضوعية» عبر الحاجات، ولكن بطريقة ذاتية، عبر خيارات اللاعبين الذين يحاولون أن يزيدوا أرباحهم إلى أقصى حد، عبر العرض والطلب في السوق. وقد رأى غالياني تمامًا تناقض القيمة في Della moneta (1751) - لماذا للألماس قيمة أكبر من الخبز - ولاحظ، في الواقع، أن عددًا كبيرًا من الخيرات =

فلا يجب أن ننسى أنه بالنسبة إلى اقتصاديي المدرسة النمساوية في القرنين التاسع عشر والعشرين، أمثال لودفيغ فون ميزس (Ludwig Von Mises)، فإن وضع الفرد في قلب التحليل الاقتصادي يؤدي إلى علم أخلاقي، «علم الحرية» كما يقول ميزس، لا إلى قلب الاقتصاد إلى ناحية علوم الطبيعة. ويعالج هؤلاء الكتاب، وهم تلامذة كانط وماكس فيبر، الفعل الإنساني الفردي بوصفه عقلانيًا، بمعنى Wertrationalität (أي عقلانية توجهها القيم وليس الأسباب). وتَعتبر البراكسيلوجيا (علم الفعل البشري)[66] أنه يجب فهم الفعل الفردي بصفته خيارًا واضحًا غير اعتباطي وتوجهه الغايات والقيم، وأنه ذو معنى وقصدية ومنطق وليس بالمطلق إرضاءً ميكانيكيًا لحاجات مبرمجة. والفرد العقلاني قادر على تنظيم غاياته، وعلى التوفيق بينها للوصول إلى أهدافه بأفضل وسيلة، ويمارس سلوكًا لا يتعلق فقط بأصناف أولية للحسابات، ولكنه يتطلب نظرية حقيقية للقرار والاختيار والعمل.

إن أبرز شكلين للفردانية الأخلاقية، واللذين أثرا أكبر تأثير في فلسفة الليبرالية اليوم، هما ما قدمته عقيدة كانط وجون ستيوارت مِل. وسوف نوضح علاقتهما بالليبرالية.

عقيدة كانط في الاستقلالية

من الممكن أن يبدو ربط كانط بعائلة الليبرالية الكلاسيكية صعبًا. هناك مظاهر عدة موجودة في فلسفة كانط السياسية مضادة لليبرالية، وهي بالتأكيد مرتبطة بإعجابه بفريدريك الثاني (Frédéric II) وبتعاطفه مع مثال

= «المفيدة» يملك قيمة تجارية منخفضة جدًا، في حين أن أخرى «نادرة نسبيًا» وإن كانت أقل فائدة، وتملك قيمة تبادل أعلى بكثير. إن الفائدة الحدّية للسلعة هي التي تحدد قيمتها، وتتغيّر وفقًا لندرتها وللكمية الموجودة منها.

[الحدية: (marginaliste) نظرية تنص على أن قيمة التبادل لغلّة تحدد بفائدة آخر وحدة قابلة للتصرف في هذه اللغة. (المترجمة)]

(66) ينظر: De Ludwig von Mises, *Liberalism,* trad. angl. Foundation for Economic Education (1985; [1927]); De Ludwig von Mises, *L'Action humaine,* trad. fr. (Paris: PUF, 1985; [1949]). ينظر، لاحقًا، الفصل الخامس حول النيوليبرالية.

الطغيان المتنور[67]. من جهة أخرى، يظهر أن كانط انجذب إلى الجمهوريانية الكلاسيكية وابتعد بصعوبة من روسو وكتابه **العقد الاجتماعي**. ويعتبر كثيرون أن مكانه هو في قلب الجمهوريانية، كما بالنسبة إلى الجمهوريانية الفرنسية التي تغذت بفكره، وكان أول من ترجم له جول بارني (Jules Barni)، أحد أهم المفكرين الكبار في فلسفة الجمهورية الثالثة، وكما لدى هبرماس (Habermas) مثلًا. غير أن كانط كان معاديًّا - وخصوصًا في فلسفته الأخلاقية - لأخلاق الليبرالية وللمكانة التي تشغلها المشاعر والتعاطف، وبخاصة لفكرة أن الاحترام يمكنه أن يخاطب الفرد التجريبي وليس العقل وحده.

مع ذلك، هناك قراءة ما لكانط[68] في ليبرالية القرن التاسع عشر، وذلك بفضل تأثير كتّاب مثل شارل رونوفييه في فرنسا، فيلهلم فون هامبولت (W. von Hamboldt) في ألمانيا، كولريدج (Coleridge) وبشكل غير مباشر جون ستيورات مِل[69] وخصوصًا توماس هيل غرين (Thomas Hill Green) في إنكلترا، وقد أصبحت (هذه القراءة) مركزية في القرن العشرين عند كتّاب مثل جون رولز. ما هي إذًا قراءة كانط «الليبرالية» هذه التي سوف تتميز من القراءة «الجمهورية»[70]؟

العنصر الأول هو نزع **تجوهر** الذات الديكارتي، والذي يوصله كانط إلى

---

(67) مثلًا، كانط لا يتبع لوك ويرفض حق الفرد في مقاومة الظلم. ينظر: Emmanuel Kant, *Théorie et pratique* (1793, 2e partie); Katherine Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy* (Cambridge UP, 2000).

قد برهنت جيدًا ما يفرق كانط عن ليبرالية عصره، خصوصًا حول مسألة الفردية.

(68) حول تأثير كانط في ليبرالية القرن العشرين، ينظر: M. Freeden, *Ideologies and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996), chap. 6.

(69) كان مِل يعرف كانط في شكل سطحي نسبيًّا، كما برهنت ذلك استشهاداته الخاطئة في: *L'Utilitarisme*, trad. fr., no. 1 (Paris: PUF, 1998; [1861]), chap. I, p. 26,

وهو نقدي جدًّا لعدم انسجام كانط مع نفسه: «لكي يكون لمبدأ كانط معنى ما، يجب تفسيره بالقول إنه علينا تطبيق سلوكنا على قاعدة أن جميع الكائنات العاقلة تستطيع تبنيه مع فائدة لمصلحتهما المشتركة» (ibid, chap. V. p. 122; chap. I, p. 26).

(70) حول العلاقات بين الليبرالية والجمهوروية الفرنسية في تيارها «الليبرالي»، ينظر: Jean-Fabien Spitz, *Le Moment républicain en France* (Paris: Gallimard, 2005).

ينظر، لاحقًا، في الفصل السادس، الجزء المخصص لليبرالية «الجديدة» في فرنسا.

حدوده القصوى في البرهان الاستعلائي. وهكذا، ينشطر الكائن البشري عنده إلى أنا استعلائية خارج المكان والزمان، وهي فاعل حر في مملكة الأهداف، وإلى أنا تجريبية خاضعة لقانون السببية أو قانون الطبيعة. الفرد بوصفه فاعلًا أخلاقيًا عند كانط هو في الوقت ذاته مشرِّع وموضوع للقانون الأخلاقي، مشرّع بوصفه أنا استعلائية وموضوع بوصفه شخصًا تجريبيًا. وحجة كانط تكمل إنجاز هيوم في مجال الهوية الشخصية بصفتها وهمًا أو مفهومًا قانونيًا محضًا: لا توجد معرفة ممكنة للذات، لأن الأنا ليست إلا «شيئًا» مُعطى في المكان والزمان. الذات تركيبة أو رسم خيالي يسمح بالكلام عن إنسان الحقوق، المستقل عن الانتماءات التاريخية، الاجتماعية أو التجريبية، والذي يؤسس بذلك لإمكان إنتاج حقوق إنسانية عالمية. لم يعد الفرد «شيئًا»، وحتى مفكرًا، ليصبح **شخصًا**: هو هدف بحد ذاته وليس فقط وسيلة، ولا يمكنه الخضوع لسلطة لا يعتبرها عادلة. إذًا، مفهوم الشخص القانوني وحقوقه التي لا تمس الذي صاغته الليبرالية، صار مدعمًا من كانط، الذي رأى في دولة القانون والعدالة والحقوق حمايةً للشخص القانوني. وهذا الموضوع استعاده جون رولز في القرن العشرين. وسوف ترتكز الثورة الكانطية بعد ذلك على وضع مفهوم **العدالة** لا مفهوم الملكية العامة في قلب مسألة التعاون البشري، لتقدم حلًّا لمشكلة هوبز وتسمح باحترام حرية كل واحد. ويجب أن تكون عبارات الرابطة البشرية مبررة ومعترفًا بصحتها، وليست فقط مفيدة – كما اعتبر لوك أو هيوم – لكي يكون الأشخاص ليسوا إلا بشرًا ذوي رغبات، خلافًا لطبيعية (naturalisme) هوبز، ولكنهم أيضًا مالكون القدرة على تعميم حقيقة أساسية لفعلهم.

أما العنصر الثاني فهو عقيدة الاستقلالية التي ارتبطت بها الليبرالية بسهولة، لأنها قريبة جدًّا من عقيدة تقرير المصير (self-government أو self-direction) التي ومنذ عهد الإصلاح تبرر مقاومة أي شكل طبيعي من الإلحاق أو السلطة. وبالنسبة إلى روسو وكانط، كما بالنسبة إلى الليبرالية الكلاسيكية في صراعها ضد لاأخلاقية الاستبداد والاستعباد، حرية الإرادة هي التي تصنع الأخلاق وقيمة الفعل لا نتائجه أو منافعه. وهذه الاستقلالية تؤسس حقوق الشخص التي لا يمكن تجاوزها، وهي تجعل الاستعباد لاأخلاقيًا، لأنه استلاب للإرادة.

إن استقلالية الإرادة هذه، سواء تجاه المشاعر أو تسلط الآخر أو الدولة، هي جديرة بالاحترام. والحرية عند كانط تملك أساسًا ميتافيزيقيًّا في قدرة إرادة الأنا - كما تبدو للعقل المحض - على التحرك لا تحت تأثير الميول ولكن احترامًا لقانون أقرته بذاتها ويمكنه أن ينطبق على كل شخص، ويصبح بالتالي جديرًا بالاحترام ويجب التعامل معه بصفته هدفًا بحد ذاته وليس وسيلة فقط، لأنه قادر على تحديد أهداف وإعطاء قيمة لما هو موجود. هنا يجد كانط، بدءًا من أساس مختلف، لغةَ الليبرالية الكلاسيكية والحقوق التي لا يمكن تجاوزها، ولكنه لا يستمدها من الوعي كما فعل لوك، بل من الإرادة والقدرة على التحرك بملء هذه الإرادة، كأنه فعليًّا صانع أعماله.

لكن كانط ينفصل مع ذلك عن الليبرالية، لأنه يعتبر أن الفرد التجريبي في فرادته وطبعه الأوحد ليس بذي قيمة: هو حجة فرعية تجريبية للإنسانية وليس له قيمة بحد ذاته، له قيمة فقط لأنه فرعي، بصفته تجسيدًا للعقل أو «للإنسانية فينا» كما قال. إن فردانية كانط مجردة وعمومية، فاستقلالية الإرادة خصلة لا توصّف الفرد التجريبي الخاص أو قوة «شخصيته»، كما عند لوك أو مِل، ولكنها محكومة - بسبب الغائية الإنسانية - بمحاولة التجسّد بصفتها أمرًا مطلقًا في هذه الصيغة المتفردة. ذلك هو قدر الإنسانية، ووحدها الملائكة تستطيع أن تتصرف أخلاقيًّا من دون أن تتجسد بطريقة منفردة أو أن تبذل جهدًا إراديًّا. إذًا، احترام الذات أو الآخر في موقف كانط لا تبرره القيمة الجوهرية **للفرد**، شخصيته المتفردة التي لا تتغير، بل القيمة التي يمتلكها بوصفه **شخصًا**، بفضل العقل العملي والقدرة على الفعل وفقًا لدوافع عقلانية لا تجريبية أو طبيعية. عند كانط، يكون مقياس الإنسانية هو العقلانية، التي لا تجعلنا كائنات لا يمكن تبديلها، بل بعكس ذلك. لذا، فإن القراءة الليبرالية لكانط تخلت في شكل عام عن التفريق بين الأنا **الذاتية** والأنا التجريبية - الحجة الاستعلائية - وعن الصعوبات التي يواجهها الفيلسوف في التفكير بالفردانية، لكي يركز على احتمال الفعل بطريقة مستقلة، مما يكوّن حجة جديدة لمصلحة الحقوق الأساسية وكرامة الكائن البشري[71].

(71) مع ذلك، في **الأنثروبولوجيا** في 1798، يحلل كانط تعلق الإنسان بالحرية والسعادة التي =

مِل وثقافة الفردية الشخصية (عن الحرية، 1859)

رأينا أن عقيدة كانط عن الاستقلالية لا تعني الفردية الشخصية إلا في شكل غير مباشر: لا يستحق الفرد الاحترام إلا حين يُظهر إحدى قدرات الطبيعة البشرية في شكل عام، وهي إمكان وضع أهداف ذات قيمة، والعمل باستقلالية عن حتمية الطبيعة، وأن يعطي ذاته قوانين... إذًا أن يكون عاملًا أخلاقيًا. ويعود الفضل إلى جون ستيوارت مِل (1806-1873) في نصه - البيان **عن الحرية** (1859)[72]، في صوغ أسباب القيمة الجوهرية للفردية الشخصية وللتطور الفريد والأوحد لكل كائن بشري، والتي تمثل قلب فلسفة الليبرالية بالنسبة إليه.

يؤدي مِل دورًا أساسيًا هنا، لأنه أعاد صوغ المفاهيم الجوهرية لليبرالية في شكل مبتكر: الفرد، العقلانية، الحرية، ويمكن إكمالها بمفاهيم الفردية الشخصية والتطور والوعي الاجتماعي، وهذه كانت غريبة عن الفكر الكلاسيكي، وهكذا أنجز إعادة صوغ حاسم للفردانية، حين عالجها بصفتها عقيدة تعتبر أن «التطور الحر للفردية هو أحد المبادئ الأساسية للسعادة» (*De la liberté*, chap. III). وإعادة الصوغ هذه تعمل على ثلاث جبهات: الثقافة والتاريخ، وهي غير موجودة في التحليلات الكلاسيكية، أهمية الابتكار والتعددية للنضال ضد طغيان الأكثرية، وأخيرًا جبهة الفائدة والتقدم.

أولًا، سوف يحوّل مِل المفهوم الكلاسيكي القائل بجوهر الفرد إلى المفهوم الديناميكي والعلائقي **للفردية الشخصية**. وقد اعتبر الطبيعة البشرية قوة كامنة من مواهب، ملكات وقدرات ذات فائدة للمجتمع إذا ما تم إنماؤها بفضل التربية، الثقافة، وما يحمله الآخرون والأجيال السابقة كنتاج للحاضر. لذا، فنحن لسنا على ما نحن عليه إلا بفضل الآخرين، عائلتنا كانوا أم التربية

=يؤدي إليها العمل الحر عند صاحبه، ويعطي تفسيرًا تجريبيًا أو «مرضيًا» إذا لجأنا إلى عباراته، لقيمة الحرية عند الفرد، مما يقارب فكر مِل الليبرالي.

(72) Mill, *De la liberté*.

حول مِل، ينظر: Audard, *Anthologie historique*, t. 2.

التي تلقيناها، أم بيئة اجتماعية وثقافية استطاعت أن تكوِّن العوامل في إعطاء هذه القوة الكامنة قيمتها أم لم تستطع. لا ينكر مِل دور الشخصية والمواهب الشخصية، لكنها في رأيه لا تكفي من دون مساعدة الآخرين لإخصاب هذه الأرضية البور التي تكوننا. الفرد هو بالطبع أوحد وفريد كما يملي عليه وعيه لذاته، لكن من الوهم التوقف عند التجربة الآنية التي تمحو دور التاريخ. كان مِل قارئًا لفيلهلم فون هامبولت ومتأثرًا بكولريدج وبطريقة غير مباشرة بهيغل. وقد أصر على دور الثقافة، والتعلم (Bildung) عند هيغل، وقد وضّح في كتابه هذا الاستشهاد لهامبولت:

> المبدأ الكبير والرئيسي والذي تتوجه نحوه جميع البراهين المفصلة في هذه الصفحات، هو الأهمية المطلقة والأساسية للتطور الإنساني في أغنى تنوعه.

من ثمة، يضيف هذا المقطع لهامبولت والذي يكشف كذلك تأثير هيغل:

> هدف الإنسان النهائي، لا كما توحي به الرغبات المبهمة وغير الثابتة ولكن وفق ما تقضي به القرارات الخالدة والثابتة للعقل، هو التطور الأوسع والأكثر انسجامًا لجميع قدراته في كلية كاملة ومتماسكة [...] والغاية التي يجب أن يتطلع إليها الكائن البشري دائمًا، وعلى الأخص أولئك الذين يطمحون إلى التأثير في الآخرين، هو فردية القوة والتطور [بفضل] الحرية وتنوع المواقف، وأخيرًا الابتكار [التشديد من عندنا].

واحد من تداعيات هذا المفهوم، والذي يمكن أن يبدو من النظرة الأولى ساذجًا، هو حماسة مِل للفردية الشخصية بوصفها أصالة، غير امتثالية وابتكارًا، وهكذا هو يرى فيها إحدى قوى مقاومة الامتثالية الاجتماعية والشغف بالمساواة، التي هي سبب للتماثل ورفضها صديقه توكفيل. «التنوع في الآراء جيد»، كما يقول، «طالما أن البشرية ليست قادرة على التعرف إلى أوجه الحقيقة كلها». لكنه في الواقع وضع إصبعه على نقطة مهمة جدًّا: «القدرات البشرية على الإدراك

الحسي، الحكم، التمييز، النشاط الفكري، وحتى على الخيار الأخلاقي لا تمارَس إلا حين تقوم بالخيارات، ومَن لا يعمل إلا وفقًا لعادات لا يمارس خيارًا [...] أما الذي يختار بنفسه طريقة حياته فإنه يستعمل قدراته كلها».

إذًا، في غياب فرص الخيار والحكم والقرار الذاتي، وفي غياب **التعددية**، لا يمكن الفردية الشخصية أن تتطور وتحقق قدرتها الكامنة، ولهذا السبب تؤدي التعددية دورًا أساسيًّا عند مِل وعند أغلبية المفكرين الليبراليين في تطوير الفردية: إن تعددية وجهات النظر وطابعها غير القابل للقياس يعطيان فرصًا للتفكير الذاتي ويتطلبان الخيارات، ما يعطي المعنى كله للحرية الفردية، كما شدّد على ذلك إزايا برلين، تلميذ مِل، في كتابه الشهير **أبحاث عن الحرية** (*Essais sur la liberté*) (1969)[73]. وكما سوف نرى لاحقًا، فإن التفكير الذي بدأ به مِل في الفصل الثاني من **حول الحرية** (*De la liberté*) عن دور الحرية في المعرفة، واكتشاف الحقيقة ودور الخطأ، سوف يكون ذا نتائج مهمة جدًّا على تطوير «قابلية الخطأ» عند كارل بوبر وعلى نقد العقلانية المجردة والبنائية من الفكر الليبرالي في القرن العشرين[74]. كان يمكن هذا أن يؤدي إلى تبعات أساسية على المفهوم الليبرالي للتربية، التي كان يجب أن تتكرس كليًّا لإعطاء أهمية لهذه الإمكانات في سياق تعددي، لا أن تكون عملية نقل سلطوي للمعرفة. إن على «تثقيف الذات» المطابقة لمبادئ مِل، أن يكون المبدأ لتربية ليبرالية فعلية مرتكزة على طاقة الكائن الفردي الكامنة، وذلك للحفاظ على مجتمع حر وقابل للتجديد ولتكوين أشخاص قادرين على مقاومة استبداد الرأي العام[75].

---

(73) حول أهمية التعددية في الفكر الليبرالي، يُنظر لاحقًا الفصلان الثاني والخامس من هذا الكتاب.

(74) ينظر، لاحقًا، الفصل الخامس حول «ليبرالية الحرب الباردة» ونقد العلموية المطبق على الأيديولوجيات السياسية. ينظر كذلك الكتاب الرائع لجيمس ت. كلوبنبيرغ: James T. Kloppenberg, *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920* (Oxford UP, 1986)

الذي يشدد على الدور الذي أدّته فلسفة via media، ورفض العقلانية وكذلك التجريبية من كتّاب إعادة تجديد الليبرالية في نهاية القرن التاسع عشر، في خط مِل.

(75) مِل، الذي كان خاضعًا من قبل أبيه وبنثام إلى نظام تربوي سلطوي تمامًا والذي يصفه في **سيرة حياته**، كان يتوق بالتأكيد وبطريقة شخصية تمامًا إلى هذه «ثقافة الذات».

وكما عند توكفيل، يَعتبر مِل أن لا شيء يثير الخشية كالامتثالية الاجتماعية وطغيان العادات وآراء الأكثرية. متابعًا هامبولت، يعتبر مِل في كتابه **حول الحرية** (*De la liberté,* chap. III)، أن الفردية الشخصية عند البشر هي جوهريًّا تقدمية وديناميكية، وأن المجتمع المثالي يتسامح ويحترم هذه الفردية. هذا المثال هو بكل صلابة في قلب الفكر الليبرالي المعاصر ويمثل واحدًا من أهم الحجج لمصلحته.

> إذا اعتبرنا التطور الحر للفردية الشخصية أحد المبادئ الأساسية للرخاء [...] بصفته عنصرًا وشرطًا ضروريين، لا يبقى هناك خطر بأن تُبخس الحرية حقها، ولا يعود هناك أي صعوبة لرسم الحدود بينها وبين الرقابة المجتمعية. ولكن للأسف، لا تعترف أشكال الفكر المعتادة إلا نادرًا بقيمة جوهرية أو بفضل محدد للعفوية الفردية.

أما الجانب الثالث لمثال الفردية الشخصية، فهو مرتبط بنقاش الإلهام المنفعي. لقد وضعنا في أكثر الأحيان ليبرالية مِل في مواجهة منفعيتها، لكن التفسيرات الأكثر حداثة لأعماله[76] تشدد على أن دفاعه عن الحرية الفردية استند إلى مقاييس منفعية. وقد عرفنا مِل مدافعًا عن منفعية تعددية و«غير مباشرة»، بمعنى أنه اعتبر، خلافًا لبنثام، أن السعادة البشرية تعتمد على عناصر متعددة، أهمها الفردية والاستقلالية. ويأتي مبدأ الحرية ليؤكد أن الفردية هي واحدة من عناصر الرخاء، وأن السعادة لا تكون ممكنة للأفراد إلا إذا تُرك لهم الحد الأقصى من الحرية لكي يحققوا قدراتهم الكامنة، أما المجتمع والتربية فإنهما يمنحان هذا التفتح الوسائل والدعم. والتحديد الوحيد المبرر لهذا التطور للفردية هو الإساءة التي تصيب الغير، كما عبّر عنها مبدأ احترام المصالح الحيوية للآخر، وكذلك الأمان والحرية له (Harm principle)[77]. غير أن عدائية المجموعة، الأكثرية والتراتبية لتطور الفردية غير المحدود هذا، لا يمكن تبريرها، وهي لا تعبر إلا عن أحكام مسبقة.

(76) أفضل عرض لهذا النقاش نجده عند: John Gray & G. W. Smith, *Mill on Liberty* (London: Routledge, 1991).

(77) يُقارن مع نقد كانط هذا المفهوم للحرية الخارجية، أي المتعلقة بالعلاقات مع الآخر، في: *Vers la paix perpétuelle*, trad. fr. (Paris: G.-F. Flammarion, 1991; [1795]), p. 84.

> هذا المبدأ يقول إن البشر غير مجازين، فرديًّا أو جماعيًّا، في التطاول على حرية الحركة لأي كان إلا لتأمين حمايتهم الخاصة، والسبب الوحيد المبرر الذي يمكن أن تستخدمه مجموعة ما باستعمال القوة ضد أحد أفرادها، هو لمنعه من ضرر الآخرين. فإجبار أحدهم باسم مصلحته الشخصية، جسدية كانت أم أخلاقية لا يحتمل تبريرًا كافيًا.

هذا المقياس يُدعّم في الفصل الثاني («حرية الفكر والنقاش»)، حيث يستعرض فوائد عدة يقدمها تطور الفردية وتنوع وجهات النظر للمجتمعات: التقدم في المعارف، اكتشاف الحقيقة بفضل نقاش النظريات السابقة ونقدها، وهكذا يكون «الصراع بين الرأي الصائب والرأي الخطأ المقابل له ضروريًّا لرؤية واضحة ولإحساس عميق بالحقيقة». من جهة أخرى، فإن «وحدة الآراء تصبح غير مرجوّة إذا لم تكن ناتجة من مقارنة حرة وشاملة إلى أقصى حد بين الأفكار المتنازعة، فتنوع الآراء ليس بسيئ، وهو بعكس ذلك جيد...». ومنافع الفردية تطاول أيضًا الحياة الأخلاقية للأمة.

> لمّا كان من المفيد، طالما أن البشرية ليست كاملة، أن تكون هناك آراء مختلفة، فإنه من الجيد أن تكون هناك أيضًا طرائق عدة للحياة، وأن تعطى الأبعاد كلها للأطباع المتنوعة، طالما أنها لا تؤذي الآخرين وطالما أنه مسموح لكل واحد أن يختبر قيمة أنواع الحياة المختلفة. وباختصار، من المستحب أن تستطيع الفردية أن تؤكد ذاتها في كل ما لا يمس في شكل مباشر الآخرين، [...] وكلما تطورت الفردانية عند أحدهم، حاز هذا قيمة أكبر في نظره شخصيًّا ويصبح بالنتيجة ذا قيمة أكبر في نظر الآخرين. هكذا يحصل المرء على اكتمال أكبر في وجوده.

هذا هو سريعًا مفهوم الفردية الأخلاقية التي أغنى بها مِل الفرد الليبرالي الكلاسيكي، مفهوم يصر على البعد الأخلاقي والفائدة الاجتماعية للفرد، والذي سوف يُدعَّم في كتاباته الأخيرة **الفصول عن الاشتراكية** (*Chapitres sur le socialisme*)

(1879)، لتحضِّر الانتقال نحو ليبرالية اجتماعية وتضامنية سنتناولها بالحديث في الفصل الرابع.

ثلاث مشكلات للفلسفة الليبرالية

من الواضح حاليًّا أن الليبرالية ليست المدافعة عن فردية غير اجتماعية أو حتى مضادة للاجتماعية، وهذا عكس ما يدّعي أعداؤها. سوف يكون هذا عبثيًّا، لأنه لا يمكن فهم فكرة الفرد إلا بطريقة علائقية، بالتفاعل مع تأثير الجماعة والمجموعات، سواء أكانت العائلة، القبيلة، العشيرة أو الأمة. وتطمح الليبرالية، قبل كل شيء، إلى حدّ تأثير أو سطوة السلطات غير الشرعية، سلطة الدولة أو سلطة الرأي العام أو المجتمع، لا إلى إنكارها. ويعتبر أن ذلك يعني «تنظيم العلاقات بين الفرد والمجتمع» لا نفيها، لأن هذا الإطار الاجتماعي وحده هو ما يسمح للفرد بأن يكون فردًا، وأن يطور فرديته وقدراته.

لكن اتهامًا كهذا لا يكاد يلامس بخاصة المشكلة الحقيقية التي على الليبرالية مواجهتها، والتي هي مختلفة جدًّا. إنها مشكلة **التعاون** بين أفراد أسياد وبين القواعد الأخلاقية للوفاق السياسي. وإذا تعلق الأمر بالجمهوريانية (républicanisme) الكلاسيكية أو بالليبرالية أو بالرومنطقية السياسية، فإن المشكلة واحدة: كيف نستطيع خلق تعايش بين أفراد أسياد بطريقة سلمية في حين أن سلطة ملكية مطلَقة تمثِّل الله على الأرض أصبحت غير مقبولة؟ كيف نستطيع أن نؤسس للالتزام السياسي والسلام الاجتماعي إذا صار الخضوع للقوة غير مسموح، وإذا كان على الهيمنة أن تكون مبررة لكي يطيعها أشخاص يعتبرون أنفسهم من الآن فصاعدًا أحرارًا ومتساوين، وبالتالي لا يُحكمون؟

رأينا أن الليبرالية تحاول أن تصوغ مفاهيم عن الفردية تسمح بفهم كيف يصبح التعاون ممكنًا بين أفراد أسياد على قاعدة «مشاعرهم الأخلاقية»، كما يقول آدم سميث. ولقد رأينا، وفق مفهوم مِل، كيف أن السلام الاجتماعي لا يتطلب من الفرد أن يمتثل للضوابط المفروضة، ولكن خلافًا لذلك يستطيع المشاركة في صوغها بمساهمته الخلاقة، لأن الفردية هي إذًا مصدر للتقدم والمصالحة

بين البشر وليست مطلقًا مصدر انقسامات. وما هو ثابت في الليبرالية، هو أنها تبحث عن أسس التعاون في الطبيعة «الأخلاقية» للفرد لكي تتجاوز المشاكلات المطروحة من الفردية الراديكالية عند هوبز و«مفهومه الرهيب»، فهو يتصوّر الرابط الاجتماعي على مثال الجمعيات التطوعية والالتزامات التعاقدية والعلاقات التجارية، وهو يأمل أن تكون القوى المشتركة للرأفة الطبيعية، للتعاطف وحب الذات، وللمصلحة العقلانية كافية لتأسيس نوع جديد من الروابط البشرية.

ولكن كيف يمكن الحد من تأثير **المشاعر السلبية**: الضغينة، أو الحسد التي تغذيها اللامساواة الاجتماعية الناتجة من لامساواة المواهب والقدرات بين الأفراد، في حين تتغذى هذه المشاعر الفردية في الفكر الاشتراكي أو الماركسي من تركيبات السلطة، حيث لا يملك الأفراد سوى تأثير بسيط، لأنهم لا يعون قدراتهم؟ لقد جلب المفكرون الليبراليون حلًّا آخر لجعل الأمل بالسلام الاجتماعي حقيقة، وإذا استعدنا ماكفرسون[78] فإن جوابهم ارتكز على القبول بأن اللامساواة الناتجة في شكل غير قابل للتجنّب من الفردية الليبرالية تُوازَن في شكل واسع بالمساواة في فرص التطور والرخاء التي تعد بها. هذه هي قاعدة التوافق الجديد والإلزام السياسي، اللذين سيستمران طالما أن إدراك اللامساواة لا يتغلب على منافع التطور الفردي ووعوده من النظام الاجتماعي والاقتصادي الجديد.

الجواب مزدوج: العقد الاجتماعي والسوق، اللذان يتيحان إمكان المساواة بين المتعاقِدين أو الشركاء في التبادل التجاري التي لم تكن موجودة في النظام الاجتماعي القديم. في البدء هناك حرية الأسواق، الحرية الاقتصادية التي تنتج من تطور الحقل الخاص، والتي هي أمثلة عن نوع المساواة وتهدئة المشاعر المدمِّرة، كالحسد والضغينة، وهذا ما سماه مونتسكيو «التجارة اللطيفة»، وهذه ستصبح

(78) «[الإجبار السياسي سوف يكون ممكنًا] في مجتمع يستطيع الأفراد فيه اعتبار أنهم متساوون فعليًّا من وجهة نظر أكثر أهمية من كل اللامساواة التي يرونها [...]. وستتغلب المساواة الظاهرية التي يمكن الناس مشاهدتها على جميع أشكال اللامساواة الظاهرية وهي بذلك شرط يسمح باستنتاج، من الظواهر وحدها، واجب أخلاقي» (Macpherson, pp. 83, 272).

أنموذجًا لحل الصراعات بين أفراد أسياد. وسوف نتكلم على هذا الأنموذج لاحقًا في «الأسواق» و«حرية الحديثين» في الفصل الثاني.

أما الجواب الثاني، فهو جواب المؤسسات السياسية القائمة على عقد اجتماعي بين أعضاء الجسم السياسي، والذي جسده الدستور السياسي. وسوف ندرس في الفصل الثالث «مؤسسات الحرية» ودولة الحقوق، ما سيسمح بتجسيد هذا الأمل بحل الصراعات من دون اللجوء إلى السيطرة وإلى سلطة خارجية أو عليا تطاول الأشخاص المعنيين. إذًا، بناءً على هذه الأجوبة تحديدًا يمكننا الحكم على الليبرالية وعلى آمالها، وليس بناءً على اتهام عام وغير مبرر لفردية غير اجتماعية[79].

لكن تبقى مشاكلات أساسية عدة مرتبطة بموضوع الفردانية الأخلاقية لا تزال تلاحق الليبرالية الكلاسيكية حتى أيامنا هذه وتجبرها على التغيير. وهنا تكمن هشاشة الليبرالية كما برهنها التاريخ، وليس بسبب تبنيها فردانية يقال إنها غير اجتماعية.

في الدرجة الأولى، لم تقدِّر «الطبيعة الاجتماعية» للمصالح (intérêts) الفردية في شكل كافٍ، وبخاصة من المنفعية الكلاسيكية، التي تعرّف المنفعة (l'utilité) العامة بصفتها مجموعة منافع فردية، مع أن الليبرالية الكلاسيكية تعرفها هكذا أيضًا. غير أن تسجيلها في التاريخ والثقافة مجهول، برغم أننا رأينا بزوغ هذه التأملات عند مِل. تستنتج الليبرالية الكلاسيكية الأخلاقيات من القدرة الاجتماعية، من دون أن تعي وزن التركيبات الاجتماعية والثقافية، وهي تعتبر العلاقات الاجتماعية علاقات بين الأفراد في شكل أساسي، وفقًا لنمط تجمع إرادي، ما أدى به إلى تجاهل العوامل البنيوية المستقلة عن الإرادات الفردية. لذا لم يكن قط بعيدًا من المفهوم القائل بالجوهر للفردية والذي يجعل منها شيئًا، وكأن «القيمة» الأصلية للفرد يمكن استخلاصها من

---

(79) ينظر تشخيص كارل شميت الذي، ومع أنه كان معاديًّا لليبرالية، كان واعيًا تمامًا لطموحاته: «الليبرالية، المأخوذة بين النفس والاقتصاد، حاولت تقليص العدو إلى منافس من جهة الأعمال ومن جهة النفس وإلى عدو نواجهه أثناء المشادة». (*La Notion du politique* (Paris: Flammarion, 1972), p. 68).

«الواقع» التجريبي لميزته المطلقة، غير القابلة للانقسام، لا كما عند مِل، من «**قدرته**» على التطور الأخلاقي والتجدد. يمكننا حتى القول إن الليبرالية لم تستطع قط تجاوز هذا التوتر بين هذين المفهومين للفردانية. وكان علينا انتظار بروز العلوم الاجتماعية لكي نرى، تحت تأثيرها، تحولًا عميقًا لليبرالية جعلها قريبة من الاشتراكية التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر، فالصراعات بين الفردانية الأخلاقية التي استوحاها مِل والفردانية المنهجية ما زالت مستمرة حتى أيامنا هذه. ويعتبر مايكل فريدن، أن تحجيم الفرد الليبرالي إلى الإنسان الاقتصادي (homo oeconomicus)، والذي حاولت الـ «نيوليبرالية» تحقيقه، يخون القيم الأساسية لليبرالية التي حاولنا توصيفها في جميع تعقيداتها. ومن دون الذهاب بعيدًا، يمكننا الإشارة إلى أن التوتر استمر وأوحى بتغييرات في الأيديولوجيا الليبرالية في القرن العشرين، كما سوف نرى في الفصل الرابع، المخصص لليبرالية «الجديدة»، وفي الفصل الخامس الذي يتطرق إلى الـ «نيوليبرالية».

بعد ذلك، نجد أن الليبرالية الكلاسيكية متفائلة جدًّا، وهي لا تقدّر كثيرًا اللاعقلانية وعدم الكفاءة السياسية للأفراد، وكذلك أهمية السلطة العقلانية - سلطة البيروقراطية مثلًا - لحل النزاعات. وسوف ينفصل ليبرالي مثل ماكس فيبر عن الأوهام وآمال التفاؤل الليبرالي الخاطئة باسم مفهوم أكثر واقعية للطبيعة البشرية وفهم أفضل لعقلانية التجمعات لا يتعلقان فقط بالقرارات الفردية للأعضاء. ولا يمكن الالتزام السياسي والسلام الاجتماعي أن يرتبطا فقط بالإرادات الفردية وموافقتها على المؤسسات ولو كان ذلك شرطًا أساسيًّا لنظام ليبرالي. هناك عناصر أخرى تؤدي دورًا أيضًا، وكما يشدد جوزف شومبيتر (Joseph Schumpeter) في نقده النظرية «الكلاسيكية» للديمقراطية، فإن الخيارات الفردية يمكن أن تكون في أغلب الأحيان غير عقلانية أو غير معقولة، ولا يمكنها أن تحصل لذاتها وحدها على سلطة معيارية. إن تأسيس الديمقراطية على احترام الخيارات الفردية وحدها يمكن أن يؤدي إلى كارثة، وقد برهنت ذلك ألمانيا النازية، كما ذكّرنا بذلك شومبيتر. وهناك تقليد كامل «لليبرالية الحرب الباردة» عند كتّاب مثل إزايا برلين وكارل بوبر، المتأثرَيْن

بماكس فيبر، يدافع عن «الليبرالية السلبية»، وهذا التقليد هو أكثر تواضعًا في طموحاته وأكثر وعيًا لهشاشة الفرد ولقوة العوامل الجماعية وتأثير التركيبات الاجتماعية. على الأصح، يؤكد الأفراد حريتهم عبر قدرتهم على المقاومة والخلاف في الآراء. إن تجنب الأسوأ لا الوعد بالأفضل هو الأمل الوحيد المسموح به من الآن فصاعدًا[80]، أضف إلى ذلك أن الليبرالية لا تستطيع أن تقدم حسابًا بالكامل بشأن خاصية القوانين الجماعية الإلزامية التي لا تأتي من خيار أو قرار فرديين، ولا من الإلزام السياسي، فالفرد ليس مصدر المعيارية بمفرده، والمجتمعات البشرية ليست بتجمعات إرادية ومتعاقدة. ويشكل نقد هيغل في هذه النقطة النقد الأقسى: بين الفرد والقانون هناك وساطة، وساطة الثقافة (Bildung)[81] والعالم الأخلاقي الذي تجاهلته الليبرالية الكلاسيكية ولو ظهرت سابقًا عند مِل.

وأخيرًا، لم تقدر الليبرالية الكلاسيكية بشكل خاص وكافٍ الخوفَ من الحرية الذي يحرك الجزء الأكبر من البشرية، والذي جعلها، إضافة إلى عوامل أخرى، تتعايش مع الطغيان. ولا يجب أن نبخس قيمة الميزة **النخبوية** للفردانية الليبرالية، وهي - كما يظهر - تتجاهل أن كل شخص لا يستطيع ولا يريد أن يصبح فردًا، وأن هذا أنموذج متطلب جدًّا بالنسبة إلى الأكثرية. إذًا، هو في الجزء الأكبر أرستقراطي، وإن إشادته - على سبيل المثال - بقوة «الشخصية» لتغيير مصيرٍ ما هي بلا شك نخبوية جدًّا، وهو لا يقدّر كفاية اليأس والنفور الناتجين من الوحدة والقلق والمسؤوليات التي تحملها الحرية الفردية. وعبثية الحرية الفردية هذه كانت إحدى الموضوعات الفلسفية الأكثر شعبية في القرن العشرين، من كافكا (Kafka) إلى سارتر (Sartre)، وقد أدى نجاحها إلى طرح أسئلة بشأن حدود الدعم الشعبي للحرية الفردية. وكما قال مارك ليلّا (Mark

(80) ينظر: Jan-Werner Müller, «Cold War Liberals,» *European Journal of Political Theory* (Janvier 2008).

(81) مصطلح بيلدونغ يشير إلى التقاليد الألمانية المتعلقة بالتثقيف الذاتي، حيث ترتبط الفلسفة بالتعليم بطريقة تشير إلى عملية من النضج الشخصي والثقافي. يوصف هذا النضج بأنه تناغم بين عقل الفرد وقلبه في توحيد بين النفس والهوية داخل إطار المجتمع الأكثر اتساعًا. (المراجع)

Lilla) في كتاب مميز[82] في ما يخص مثقفي أوروبا الغربية في القرن العشرين، «كيف يمكن مثقفين كان عليهم أن يكونوا الأكثر وعيًا لفظائع الطغيان، أن يستطيعوا خيانة نماذج الليبرالية عن الحرية والبحث المستقل؟ كيف استطاعوا الدفاع عن مواقف سياسية شَرّعت، في شكل ضمني أم لا، القمعَ والمعاناة البشريين على أوسع نطاق؟». أفلا يكون الجواب، أو في الأقل في جزء منه، في الخوف المعمم من الحرية؟ في الواقع، كيف يكون الرد على سؤاله إلا بالاعتراف بالسمة النخبوية، وحتى الأرستقراطية للنماذج الليبرالية التي لم يستطع المثقفون الذين أرادوا أن يكونوا المدافعين عن «الشعب» المشاركة فيها. إن العدائية نحو الفردانية وأخلاقيتها المتطلبةِ والنزعةِ إلى الطغيان ربما يمكن تفسيرها بهذا الثقل المرهق الذي تمثله ضرورة تعريف الذات وتعريف قيمها، وأن نتحمل نتائج ذلك وحدنا. كل شيء معقول إلا هذا الدوار غير المحتمل للخيار الوجودي وللحرية الفردية.

(82) Mark Lilla, *The Reckless Mind, Intellectuals in Politics* (New York: New York Review of Books, 2001), p. XI.

الإجابة الأخرى، والأكثر ملاءمة بلا شك، هي إجابة كلود لوفور: Claude Lefort, *La Complication. Retour sur le communisme* (Fayard, 1999), p. 15.

«أليس الأنموذج التوتاليتاري والحظوظ التي يقدمها لتكوين حزب دولة ونخبة جديدة هي التي مارست جذبًا هائلًا في جميع القارات، أكثر من صورة مجتمع تحرر من الاستغلال الطبقي حيث يتمتع المواطنون كلهم فيه بالحقوق ذاتها؟».

الفصل الثاني

حرية الحديثين

إن حرية اليونان، الرومان، السويسريين أو الألمان، وكذلك الإيطاليين لم تكن مطلقًا حرية الإنكليز. وحتى القرن الثامن عشر، كانت حرية المواطن معتبَرة دائمًا مشارَكةً في سيادة بلاده ووحده الدستور البريطاني كمثال علّمنا اعتبار الحرية حماية للراحة، للسعادة وللاستقلال العائلي. إن الحرية المدنية، هذه القدرة الكاملة الطواعية، هي الضمانة ضد تجاوزات السلطة [...] التي ادّعاها الحديثون، في حين أننا خصصنا اسم الحرية السياسية للقدرة الفاعلة ولمشاركة الجميع.

سيسموندي

تاريخ الجمهوريات الإيطالية في القرون الوسطى

(*Histoire des républiques italiennes au Moyen Âge*) 1818[1]

ولادة «الحداثة»

إن القطيعة الثانية الكبرى التي قام بها مفكرو الليبرالية في القرن الثامن عشر الذين شاركوا في ولادة العالم «الحديث»، كانت المفهوم الثوري لحرية الفرد بوصفها استقلالًا تجاه كل شكل من أشكال السلطة وتجاه المجتمع بصفته نظامًا «عفويًّا». و«الفرد خارج العالم» عند الطوائف البروتستانتية كما الشخص

---

(1) **تاريخ الجمهوريات الإيطالية في القرون الوسطى** (1818)، ذكرها جان - فابيان شبيتز:
Jean-Fabien Spitz, *La Liberté politique* (Paris: PUF, 1995), p. 139.

جان - شارل سيسموند دو سيسموندي (1773-1842)، اقتصادي ومؤرخ، وصفه ماركس بـ «اشتراكي برجوازي صغير» لكنه استوحى منه، كان من الزائرين المعتادين لصالون مدام دو ستال ومن المقربين لبنجامين كونستان.

الديكارتي «السيد والمالك للطبيعة» هما بالتأكيد الأسلاف البعيدون لمفهوم الليبرالي للحرية بصفتها استقلالًا وسيادة. لكن، هل نتساءل كيف ستتوجه هذه الحرية، وكيف يمكن أشخاصًا أسيادًا ومستقلين أن يصنعوا مجتمعًا ويتعاونوا عوض أن يتقاتلوا؟ كيف سترد الليبرالية على اعتراض هوبز وتتحاشى «حربَ كلٍّ واحد ضد الآخر»؟ يأتي الجواب في بزوغ «حرية الحديثين» وفي المجتمع المدني، مجتمع من أفراد يجمعهم هدف واحد هو إرضاء الحاجات الإنسانية وقادرون على المشاركة والتعاون معًا على هذه القاعدة بطريقة أكثر ثباتًا وفاعلية من وجودها تحت تأثير الإكراه والسيطرة.

من العبث القول إن الليبرالية أنتجت المجتمع الحديث، لكن من المؤكد أن هناك رابطًا ضيقًا بين طروحاتها وبين التحولات الفكرية والسياسية والاجتماعية، وأن سيرورة التحول سوف تؤدي إلى استقلالية الحقل الاقتصادي بالنسبة إلى النشاطات البشرية الأخرى، بدءًا من القرن الثامن عشر في إنكلترا ولاحقًا في القارة الأوروبية، إلى الثورة الصناعية الأولى ثم إلى الاضطرابات التي لازمتها، في حين أنه في العالم القديم كان الحقل العام بكامله تحت سيطرة السلطة السياسية. فقد بدأ الانفكاك بين المجتمع والدولة، وشرع المجتمع المدني الذي لم يكن سياسيًّا أو «خاصًا» وحسب، بوضع نفسه في خدمة الحاجات البشرية وتحقيق الحرية في شكل ممتاز في عالم العمل. إن تحرير القوى الفردية والثقة في القدرات البشرية، عندما تُزال المراقبة العبثية والظالمة المفروضة على العقلية المغامرة، أدّيا بطريقة تدرجية ولكن غير قابلة للانعكاس، إلى تحول المجتمع نحو الاستقلالية تجاه الدولة. ولأن إنكلترا القرن الثامن عشر كانت تملك ملكية دستورية إضافة إلى الطبقات التجارية الملائمة، فإن هذا التطور حصل هناك على نطاق لم يعرفه سابقًا تاريخ البشرية. وهكذا إذًا، تكوّن الاعتقاد بأن الحرية السياسية والحرية الاقتصادية لا تنفصلان، في حين أن الرابط بينهما هو في الحقيقة أكثر إشكالية وأكثر احتمالًا مما يظهر. لكن، في أذهان الليبراليين في ذلك العصر وعند الطبقات الاجتماعية التي مثّلوها، لم يكن هناك أدنى شك في ذلك. والصراع من أجل الحرية كان موجهًا ضد سلطة الدولة، وذلك لأسباب سياسية واقتصادية، للحصول على

حريات الضمير والفكر وحماياتها بالتأكيد، ولكنه أيضًا ثمرة العمل والصناعة اللذين كانا حتى ذلك الوقت موجّهين لخدمة الدولة وعظمتها. هذا هو المحرّك الأيديولوجي للثورة الصناعية، وهذا هو المعنى الجديد الذي اتخذته الحرية، أي أن يستطيع كل واحد الاستفادة أخيرًا من ثمرة عمله. وكما يقول لويس دومون (Louis Dumont)[2] بطريقة علينا بلا شك أن نظهر الفروق الدقيقة فيها: «تستند الليبرالية إلى تجديد لم يسبق له مثيل: الفصل الراديكالي للجوانب الاقتصادية عن النسيج الاجتماعي وإعادة تكوينها في حيز مستقل». «في الأيديولوجيا الحديثة تكون العلاقات بين الناس والأشياء - الحاجات المادية- أولية. أما العلاقات بين الناس والمجتمع فهي ثانوية»[3].

على هذا التحول نحو الاستقلالية أن يكتمل بالفكرة التوأم، أي **التنظيم الذاتي**، إذا أردنا فهم طبيعة النظام الاجتماعي الجديد، وهذا التعبير يتطلب أن يصبح واضحًا. ولمقاربة هذه الفكرة، علينا التمييز بين ثلاثة أشياء: أولًا بالنسبة إلى الحديثين، وخلافًا للقدماء، فإن النظام الاجتماعي هو **اصطناعي**، وليس **طبيعيًا**. لذلك يبدو من الأوضح أن نتحدث، كما فعل إيلي هاليفي (Élie Halévy)، عن «هوية طبيعية للمصالح» لوصف عملية التنظيم الذاتي هذه[4]. غير أنه يمكن أن يكون النظام المصطنع قصديًا أو غير قصدي. والمثال على النظام الاقتصادي المصطنع القصدي، هو مثال العقد الاجتماعي، حيث يُعتبر المجتمع تجمعًا إراديًا. في المقابل، اعتبر الحديثون أن النظام الجديد الذي شاهدوه في التبادلات الاقتصادية، ولكن أيضًا في القانون وفي المجتمع في شكل عام، نظام مصطنع في شكل ما: هو غير قصدي بمعنى أنه بالأحرى نتيجة تطور طويل الأمد من دون مخطط متعمد. هو يشبه، إذا ما أخذنا تعبير جيل دوستالر (Gilles dostaler) في كتابه **ليبرالية هايك** (*Le libéralisme*

---

(2) Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie éconmique* (Paris: Gallimard, 1977), p. 15.

(3) Ibid., p. 89.

(4) E. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique,* 3 vols., t. I, (Paris: PUF, 1995; [1901]), pp. 22-27.

(*de Hayek*، «بناء بلا مهندس»، وهذه نقطة أساسية إذا أردنا التشديد على استقلالية العاملين والعمليات التي شاهدناها. فالنظام المصطنع وغير القصدي هو نظام **عفوي**، بحسب تعبير هايك، ما يضع الحرية في قلب النظام الاجتماعي بدل أن ينفي أحدهما الآخر. وكما قال هيوم في الكتاب الثالث من **بحث في الطبيعة البشرية** (*Traité de la nature humaine*) (1740): «مع أنها مصطنعة، فإن 'قواعد العدالة ليست اعتباطية'». من الصعب على العقلانية «البنائية» أن تتقبل هذا المفهوم، فهي تعتبر أن ما هو مصطنع لا يمكن أن يعني فقط الناتجَ من تدخل قصدي، إذًا هو اعتباطي في آخر المطاف. هنا، نعطي هاليفي كامل الحق حين يتكلم عن تماثل مصطنع للمصالح المتعلقة بالمنفعية عند بنثام، فبالنسبة إليه النظام الاجتماعي مصطنع، ولكنه ليس منظمًا ذاتيًا: لقد تكوّن بحيث صار نتيجةً للتشريع والإلزام، لذا لا يمكننا الحديث عن تنظيم ذاتي وخلط المنفعية بالليبرالية وإن كانت هناك تقاطعات بينهما، كما سنرى لاحقًا.

ما أثر التطور المزدوج للتنظيم المدني والتحول نحو استقلالية المجتمع هذين؟ يتحدث الاقتصادي والأنثروبولوجي الهنغاري كارل بولانيي[5] عن: «المنشأة الطوباوية التي حاولت الليبرالية بوساطتها خلق نظام اقتصادي ذي تنظيم ذاتي»، وفصل المجتمع البشري عن كل تبعية لسلطة أو منطق يبتعدان من إشباع الحاجات. لقد أنتجت حرية الحديثين مجتمعًا فريدًا في تاريخ البشرية، حيث أول مرة، أصبح الربح والتكسّب المحرِّكين الوحيدين للفعل الفردي والجماعي. «وحدها حضارة القرن التاسع عشر أصبحت اقتصادية وفق معنى مختلف وجليّ، وذلك لأنها اختارت أن ترتكز على دافع مختلف، دافع الربح، الذي لم يُعترف بصحته إلا نادرًا في تاريخ المجتمعات البشرية، والذي لم نوصله قط إلى درجة تبرير الفعل والتصرف في الحياة اليومية. إن نظام السوق ذا التنظيم الذاتي ينطلق فقط من هذا الدافع».

---

(5) Karl Polanyi, *La Grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. fr. (Paris: Gallimard, 1983; [1944]), pp. 53-54.

ماذا ستكون نتائج هذا التحول الاستقلالي على الدائرة الاقتصادية؟ لقد كانت بالنسبة إلى مفكري ذلك الزمن وعدًا بالسلام وليس تهديدًا للمجتمع. هكذا تصبح علاقات البشر بالأشياء منصفة ومنظمة، وبالتالي تصبح علاقات البشر ببعضهم بعضًا «هادئة»، كما يقولون. هذه هي «التجارة اللطيفة» التي، وفقًا لمونتسكيو وكما أظهر ذلك ألبرت هيرشمان (Albert Hirschman)[6]، سوف تحمل حلًّا لـ«المشكلة الرهيبة عند هوبز»، وذلك لأنها تهدئ المشاعر المدمّرة. لقد كانت الليبرالية الكلاسيكية مقتنعة بأنه لا يمكن العالم الاجتماعي أن يُقام وينتظم بقوى غير قواه الذاتية، وأن المجتمعات البشرية ستعمل في شكل أفضل بكثير من دون دولة أو، في الأقل، تحت سلطة دولة بوصفها أداة فقط وخاضعة بذاتها للقوانين المشتركة. هذا ما يمكننا تسميته **الطوباوية الليبرالية**[7]، التي تعتبر أن العالم الاجتماعي مكوّن من أفراد أسياد ولكن عقلانيين، قادرين على تنسيق أفعالهم من أجل إشباع أفضل لحاجاتهم، وهذا التضامن هو وحده الضروري لتأمين النظام الاجتماعي والسلام المدني. وتقف هذه القناعة مباشرة في وجه إنشاء الاجتماعي من السلطة الدينية والسياسية التي ميّزت العالم «القديم»، وفي وجه نمطه التراتبي والتسلطي، «الثيولوجي - السياسي»[8] الخاص بالنظام الاجتماعي. وهي تقف أيضًا في وجه نظريات العقد الاجتماعي التي تفترض عملَ موافقةٍ إراديًّا بصفته أساس الالتزام السياسي والنظام الاجتماعي. إذًا، سترتكز الحداثة السياسية من جهةٍ على تأكيد الاستقلالية والقدرة على التنظيم الذاتي والتناسق بين المصالح الخاصة، من دون تدخل السلطة السياسية التي ليس لها إلا إعطاء الإطار القانوني، ومن جهة أخرى على استقرار النفوذ السياسي في مجاله الخاص: الدفاع عن الحياة وعن سلامة الأشخاص، عن ملكيتهم

(6) Albert Hirschman, *Les Passions et les intérêts*, trad. fr. (Paris: PUF, 1980; [1977]). IIe partie.

(7) Pierre Rosanvallon, *Le Libéralisme économique* (Paris: Éd. du Seuil, 1989), p. 158.

(8) الصيغة من: Pierre Manent, *Histoire intelectuelle du libéralisme* (Paris: Calmann-Lévy, 1987), chap. Ier.

وحريتهم[9]. وسوف نخصص هذا الفصل للجزء الأول من هذه الثورة، ثورة الليبرالية الاقتصادية.

هناك ثلاثة جوانب في هذا المفهوم سوف تستوقفنا:

في البدء، تبدو طوباوية عالم اجتماعي متحرر من التسلط مثمرة إلى حد أقصى وإن كانت مرفوضة من المدافعين كافة عن دولة سلطوية باسم مفهوم متشائم عن الطبيعة البشرية، من هوبز إلى هيغل وكارل شميت، وهي سوف تشكِّل خلال انطلاق دائرة المجتمع المدني، وكذلك في اقتصاد السوق، عالم التجمعات، مثله مثل عالم المؤسسات، أشكالًا اجتماعوية **أفقية** تستطيع إفشال المراقبة والتسلط وتثبت نجاحها في الازدهار الذي تولده.

ثم، محوِّلةً اعتراض هوبز «الواقعي» بأن التعطش نفسه إلى السلطة والحصول على الثروات المادية هو الذي يحرك البشر كافة، سوف تُواجَه بإمكان تنظيم الأهواء وتحييدها في شكل متبادل، وإذًا وضع نظام ثابت تجاه الأهواء والمصالح. ويبدو الأفراد قادرين، بطريقة غير قصدية بالتأكيد، على تنظيم التبادل بينهم بأنفسهم، كما أثبتها مثال السوق، وهي حجة أخرى تعارض نظريات التسلط. وهذه هي الفكرة المركزية في **الشغف التعويضي**، التي سوف يعممها مثلًا فريدريش هايك[10]، حين يؤكد أن **نظامًا عفويًّا يظهر** من الأفعال الفردية إذا ما احتُرمت حركتهم الحرة في المعاملات التجارية وكذلك في الحياة الاجتماعية، وقواعد الحقوق والأخلاق، ما يؤدي إلى رفض كل تدخل خارجي، أو السماح لهذا التدخل بأن يبقى في حده الأدنى. وإذا ذهبنا بالفكرة

---

(9) نتابع هنا الملاحظات الموضحة لبيير مانون حول فصل الدولة عن المجتمع: Pierre Manent, *Les Libéraux,* t. I, (Paris: Hachette, 1986), Préface, p. 13 et 26; Rosanvallon, p. 15, «يمكننا فهم الحداثة كلها في مختلف أشكالها، كمحاولة لإعطاء جواب عن هذا السؤال حول مؤسسة الاجتماعي».

(10) «لم يفترض كبار مؤسسي النظرية الليبرالية في القرن الثامن عشر، ديفيد هيوم وآدم سميث تناغمًا عامًّا في المصالح، ولكنهما كانا يؤكدان بالأحرى أن المصالح المتنافرة لمختلف الأفراد يمكنها أن تتصالح عبر احترام قوانين السلوك المناسبة»: Friedrich Hayek, *Nouveaux Essais* (Paris: Les Belles Lettres, 2008), p. 208.

أبعد من ذلك، فسنرى أن الليبرالية تؤدي إلى شكل من أشكال الفوضوية (وسيظهر فعليًّا عنصر فوضوي وإباحي في الليبرالية، وهو الرأسمالية الفوضوية في القرن العشرين على سبيل المثال[11])، ونحن نعرف أنه بعيدًا من أن تكون الليبرالية الحل للصراعات الاجتماعية، فإن التسلط هو الذي يخلفها، وهو لبُّ المشكلة، حيث لا يمكنه أن يخدم الخير العام وإنما منفعة الذين في الحكم. وحده الفرد يستطيع أن يعرف ما هو خيّر له، وما إن يتدخل طرف آخر حتى يحصل الشقاء والعداوة بالتأكيد.

أخيرًا، سوف تشق فكرة أخرى جديدة طريقها شيئًا فشيئًا وتبدِّل فكرة «الانفعال التعويضي»، وهي فكرة مبدأ عمل مشترك للأفراد والمجتمعات، وسوف تسمح بتقليص تدخل الدولة إلى أقصى حد، وذلك لخير الجميع: إنه **مبدأ المنفعة**. ومن الممكن حل الصراع بين الأهواء الخاصة والرأي العام، بين المصالح الفردية والخير العام، حين نبيّن أنه في كلتا الحالتين هناك المبدأ الفاعل ذاته، وأن الأفراد يوافقون إذًا على الخضوع له من دون أن تمس سيادتهم. وسوف تعطي الفلسفة «الراديكالية»[12] للمنفعية، الليبراليةَ الحجة التي كانت تنقصها لتبرر حدود تدخل الدولة والنمو المستقل للدائرة الاقتصادية في آن، ولتصنع منها مادة جديدة في المعرفة الإنسانية: الاقتصاد السياسي أو علم الثروة. وهذا الاكتشاف موازٍ بالنسبة إلى بنثام لاكتشاف نيوتن: بما أن قوانين الميكانيك سهلة البلوغ للعقل، فإن قوانين التجمعات البشرية وتركيبة المصالح يمكنها أن تصبح مادة للحساب والتكهن.

بمواجهة هذا التفاؤل، فإن هناك تفسيرًا آخر جديرًا بأن نذكره. حين يتحرر المجتمع المدني من السلطة السياسية، فإنه سيقع تحت نير طاغية أكثر تدميرًا، نير اقتصاد السوق، وسوف تكون نتائج حرية الحديثين في القرن

---

(11) Pierre Lemieux, *Du Libéralisme à l'anarcho-capitalisme* (Paris: PUF, 1984).

ينظر، لاحقًا، الفصل الخامس.

(12) كانت المنفعية معتبرة حينذاك **راديكالية** بمعنى أنها تقترح برنامج إصلاحات راديكالية في بداية القرن التاسع عشر يمكن اعتبارها ثورة حقيقية. من هنا العنوان الممتاز لإيلي هاليفي حول بنثام: Halévy, *La formation du radicalisme.*

العشرين رفضَ القوى السياسية، في كل مكان في العالم تقريبًا، الخضوع للعقلانية الاقتصادية وحدها، وكذلك أزمة 1929 والتوتاليتاريات التي تبعتها. ويشتمل الجواب الوحيد الممكن إذًا على تأكيد أولوية الأهداف البشرية والاقتصادية، وذلك ضد حرية الحديثين وضد السيطرة المطلقة للأهداف الاقتصادية. سوف يتحوّل هذا مهمةً لـ«تجديد» الليبرالية، الذي حصل بين 1870 و1920، كما سنرى لاحقًا.

لكن يجب أن يبقى حاضرًا في الأذهان خلال هذه التحليلات جميعًا، أنه في ذلك العصر، كما الآن، لا يمكن الفصل بين الليبراليتين السياسية والاقتصادية[13]، وأن المفكرين الليبراليين هم في الوقت ذاته أخلاقيون واقتصاديون، وأن انشغال الأمم بالازدهار والثروة لا ينفصل عن البحث عن الحكم الأفضل. والسوق - كما أصر هايك - لا يمكنه أن ينتظم من دون دولة القانون[14]، أما بالنسبة إلى الليبراليين، فإن العدو هو الطغيان في جميع أشكاله، والهدف هو السعادة والحرية البشرية، والوسيلة مجتمع الأفراد، سواء سميناه «مجتمعًا مدنيًّا» أو مجتمع السوق، الذي يجب أن تتدخل الدولة فيه بأقل مقدار ممكن.

من حرية القدماء إلى حرية الحديثين

من النظرة الأولى، يبدو المفهوم الليبرالي للحرية طوباويًّا. هو يقرر أن أفرادًا أسيادًا، متساوين وفي تنافس من أجل موارد نادرة، قادرون على التنسيق بين أعمالهم من دون الرجوع إلى سلطة مركزية، وهو تنسيق يسمح أيضًا بإشباع حاجات كل منهم ويؤدي إلى تعاون مستدام وخيّر. ويبدو طوباويًّا إيمان الليبرالية **بنظام مبني على الحرية ومكرّس للسعادة في مجتمع محدد**

---

(13) تمكن مناقشة هذه النقطة إذا ما فكرنا بالجدال الذي دار بين مونتسكيو وغورناي، لكن التفكير السياسي حول النظام الأفضل الممكن يضع من الآن فصاعدًا في المستوى الأول القدرة على تأمين رخاء المواطنين، أي «حرية الحديثين»، وليس فقط حريتهم السياسية، «حرية القدماء».

(14) Hayek, pp. 208-212.

بوصفه تعاونًا حرًّا بين أفراد أحرار ومتساوين ومن أجل فائدة كل واحد، حيث كل منهم يملك القدرة لمعرفة ما يحتاج إليه، فهذا هو في كل حال رأي أعدائها. أما مفكرو الليبرالية في القرن الثامن، فقد ادّعوا - بعكس ذلك - أن تدّخل السياسة وتكدس العقبات من كل نوع في وجه الحياة الشخصية هما اللذان يخلقان العذاب والفقر والفوضى وجميع النزاعات الاجتماعية. لنترك الكائنات البشرية أحرارًا ليتفرغوا لمشاغلهم، ولإرضاء أمنياتهم بأنفسهم، فهذا هو مصدر السلام والاستقرار لمجتمع منظّم حقيقة. ويفترض بنا في هذا المقام أن نتوقف عن اعتبار **الفضيلة** مصدر المصلحة المشتركة، كما فعل روسو، وأن نبرهن أن المصلحة الفردية في حد ذاتها هي المصدر. «إن المحرك العام للطبيعة البشرية، عزة النفس، بحسب جوزيا توكر (Josiah Tucker)[15]، يمكنه أن يوجه بطريقة [...] تخدم المصلحة العامة بفضل الجهود التي يبذلها لخدمة مصلحته». هذا يفترض إذًا رد الاعتبار إلى الأهواء والمصالح، وأن نرى فيها الدعامة الاجتماعية الوحيدة والحقيقية، هي حركة بدأت مع موجة العاطفية[16] (sentimentalisme) في القرن الثامن عشر، وسوف تؤدي في الوقت ذاته إلى المنفعية وإلى بدايات الاقتصاد السياسي. وهذا يفترض قطعًا رؤية متفائلة للطبيعة البشرية، بعكس الرؤية الدينية المأسوية في القرن السابق.

الوجهان للثورة «الحديثة» هما رفض مؤسسة اجتماعية مفروضة من «الخارج» عبر سيطرة الدولة أو الكنيسة، أو من «الداخل» عبر تحوّل المواطنين نحو «الفضيلة» الجمهورية التي جعلتهم يتخلون عن غرائزهم غير الاجتماعية، والتي - كما قال روسو من جديد - «سوف تجبرهم على أن يكونوا أحرارًا». لا يمكن السياسة ولا الفضيلة أن تكونا الضامنتين لتجسيد النسيج الاجتماعي.

---

(15) جوزيا توكر (1713-1799)، اقتصادي وناشط سياسي بريطاني، وقد اعتبر سابقًا لآدم سميث.

(16) العاطفية هي موجة ونزعة في الآداب تميل إلى إسناد ردات الفعل إلى العواطف والمشاعر وليس العقل. كانت العاطفية تيارًا واسعًا في الأدب العالمي شمل مجموعة متنوعة من الجوانب في الآداب، مثل الشعر العاطفي، والرواية العاطفية، وحركة الموسيقى العاطفية الألمانية ...إلخ. (المراجع)

التحرر بالنسبة إلى «السياسي»

من المؤكد أن أفضل مراقبي الثورة الليبرالية والحداثة المنبثقة عنها هو بنجامين كونستان، ومن بعده توكفيل، اللذان فكرّا مليًّا في المجتمع الذي ورثاه من الثورة الفرنسية، ولكن أيضًا في نتائج عصر الأنوار الاسكتلندي، والتطور العظيم للتجارة والصناعة في القرن الثامن عشر، محاولين اختصار التغييرات الأساسية بالتكلم عن «الحداثة»[17]. ماذا يعني «حديث» هنا؟ يعني أولًا التحرر من السلطة السياسية التي يمكن قبولها أو انتقادها، كما فعل كونستان وتوكفيل من بعده، والتي ظهرت لهما كالسمة المسيطرة لهذا المجتمع الجديد. وسوف تساعدنا مقارنة العالم القديم بالجمهورية الكلاسيكية على فهم أفضل لهذه النقطة.

بالنسبة إلى الجمهوريانية الكلاسيكية، سواء تلك التي كانت في روما القديمة أو عند مكيافيلي (Machiavel)، سبينوزا أو روسو، فإن المدينة هي المكان الذي تتحقق فيه الحرية الإنسانية، والحرية هي قبل كل شيء حالة سياسية، فلا توجد حرية «خاصة»، والذي يخلق الفرق بين الإنسان الحر والعبد هو المشاركة في السيادة. إن انتماءنا إلى المدينة الحرة هو الذي يجعلنا أناسًا أحرارًا بكل معنى الكلمة، مواطنين لهم الحق في الانتخاب، المشاركة في القضايا العامة، والترشح للإدارات العامة بالمساواة مع أي مواطن آخر. وبالنسبة إلى الأنموذج النيوروماني والجمهوري[18]، لا يوجد إنسان حر إلا في دولة حرة. وتتكون الحرية من خلال المواطَنة، وهي ليست حق طبيعي ما قبل سياسي، ما قبل اجتماعي، كما هي عند الليبرالية الكلاسيكية. نتيجة لهذا المفهوم، فإن السيرورة السياسية تعتبر جيدة في حد ذاتها، وبحسب تعريف أرسطو: «الإنسان هو حيوان سياسي»، فالكائن البشري لا يحقق

---

(17) ينظر التحليل الذي أعدّه ج. ف. شبيتز عن الجمهوروية وشكوك توكفيل تجاه الحرية «الحديثة» (Spitz, pp. 475-481).

ينظر كذلك فرانسوا فوريه: François Furet, «La Passion révolutionnaire au XXe siècle,» *La Pensée politique*, no. 2 (Juin 1994), pp.11-43; François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (Paris: Laffont/Calmann Lévy, 1995), p. 14.

(18) Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge UP, 1998), chap. 1.

مليًّا إنسانيته إلا باشتراكه في حياة المدينة (polis). إذًا لا يوجد فضاء عام إلا الفضاء السياسي، وهذا بخلاف الليبرالية، وبفضل المدينة ينمّي الإنسان الفضائل التي تجعله كائنًا مدنيًّا وحضاريًّا هو نقيض العبيد والنساء والأطفال والدخلاء ...إلخ، الذين هم مأخوذون كليًّا بالنشاطات الخاصة للحياة البيتية والاقتصادية. المدينة هي مكان الحياة الاجتماعية الأجود بوصفها حياة عامة تنظمها السلطات السياسية. في هذه الحالة، يتحقق الشكل الأسمى للفضيلة، وللخير بالتالي، عبر المشاركة في الحيز العام، المتمثل بالحيز السياسي، بالسلطة، وبالوصول إليها وممارستها. إن هذا يعني مفهومًا أرستقراطيًّا وشبه مسرحي للسياسي الذي يقدِّر مظهر السباق نحو التميّز، حيث (يفوز) الأجود، ويحتقر عميقًا الحياة البيتية، والفضائل الخاصة، فضائل «البرجوازي»، الذي تُحتقر مشاعره مقارنة بالفضائل «النبيلة»، مثل الكرم والشجاعة والسيطرة على النفس ونذر النفس للوطن. ومن المدهش رؤية إلى أي درجة ما زال هذا الميل الأرستقراطي يحرك الجمهورية الفرنسية ويفسّر، جزئيًّا في الأقل، «كرهها للبرجوازي» و«للمصالح الخاصة» باسم البطولة الجمهورية[19]. فالنزعة الإنسانية المدنية هي المثال الأعلى الذي يجمع معًا الأخلاق والسياسة، ويعلن أن «كل شيء سياسي»، وأنه لا يمكن وجود أي هيئة وسيطة أو أي زمرة أو جماعة بين الدولة والأفراد، وإنْ وُجدت أشكال من الجماعات فهي بكليتها من جهة الخاص، الحياة البيتية، وعلى مثال العائلة.

لكن هذا المفهوم البطولي للسياسة، للالتزام السياسي الكامل وللمواطنية بصفتها شكلَ حياة اختفى كليًّا في العالم الحديث وبات في تناقض مع هذا العالم «القديم»، رأى النورَ عالمٌ «جديد» في أوروبا القرن الثامن عشر، يحركه مثال أعلى لتطور الحياة الخاصة وحسناتها ولفكرةٍ عن السعادة والتفتح الذاتيين، ولأهمية الحاجات والمشاعر الخاصة. لقد بنى الفرد الحديث المدينة

---

(19) ينظر، مثلًا، مارسيل غوشيه: «في مجتمع السوق، لا يمكن اعتبار المصلحة العامة شيئًا آخر سوى نتاج **حاصل** عن التزاحم الحر للمصالح الخاصة [...]. إن التركيبة الحميمة للأشخاص هي التي تحاول أن تعيد صوغها [...]. من واجب الترفع الذي يميز الرجل في الحقل العام [...] إلى الإيعاز الضمني بالتقيد بمصلحته الخاصة، تكون الخطوة كبيرة». (Ibid., pp. 85-87)

الجديدة خارج أسوار السياسة، ناسيًا بلا شك وبكل سهولة الشروط السياسية لحريته.

كان بنجامين كونستان، في دراسته عن **حرية الأقدمين مقارنة بحرية الحديثين** (*De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*) (1819)[20]، أحسنَ مَن وصف عالم حرية الحديثين الجديد، وارتكز تشخيصه الثورةَ الفرنسية على اتجاه لتغييرات لا تراجع عنها تلقاها المجتمع.

يبدأ بوصف حرية الأقدمين: «تكوّنت هذه الحرية بالأحرى من المشاركة الفعالة بالسلطة الجماعية أكثر من التمتع الهادئ بالاستقلال الفردي»[21]. من ثم يكمل بنقد حاد للثورة الفرنسية ومفهومها «العتيق» وغير الملائم عن الحرية بوصفها مشارَكة شعبية في الأمور العامة التي شرّعت للعنف، أثناء فترة الإرهاب، تجاه كل الذين رفضوا «المشاركة». وتفرض مشاركة المواطنين النشطة في القرارات السياسية «التخليَ عن الاستقلال الذاتي [...]، يجب خلق مؤسسات تحافظ على المساواة، تمنع نمو الثروات، تحظّر الامتيازات، تقف في وجه سطوة الثروات والمواهب، وحتى الفضائل»[22]. إن مؤسسات كهذه، ومن بينها النبذ والرقابة والقوانين الزراعية كما يذكر بنجامين كونستان[23]، تخالف مباشرة الحرية الفردية التي ترتكز على التمتع بالملكية. وفي صفحات ذات نبرة عنيفة، ينتقد كونستان روسو والوهم الذي ارتكز على فرض حرية الأقدمين على الفرد الحديث من جديد، في حين أن المقصود هو شكلان اجتماعيان وتاريخيان لا يمكن التوفيق بينهما.

حين تنقل إلى الزمن الحديث امتدادًا للسلطة الاجتماعية والسيادة الجماعية التي تنتمي إلى عصور أخرى،

---

(20) Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819), dans: *Écrits politiques*, M. Gauchet (éd.) (Paris: Gallimard, 1997).

(21) Benjamin Constant, «De l'esprit de conquête et d'usurpation, II, De l'usurpation, VI, «De I'espèce de liberté que I' on a présentée aux hommes à la fin du siècle dernier»,» dans: *Écrits politiques*, p. 206.

(22) Ibid., p. 207.

(23) Constant, *De la liberté des Anciens*. pp. 609-612.

هذه العبقرية الرائعة التي يحركها الحب الأصفى للحرية أدت مع ذلك إلى حجج مشؤومة لأكثر من نوع من الطغيان.

كانت حرية الأقدمين الجماعية والسياسية تُبرَّر بأهمية الحرب: كان المواطن الرجلَ الحر الذي يضحي من أجل حماية الوطن. وقد حوّل المرور من الحرب إلى التجارة كلَّ شيء، وهو ثمرة تقدم: «الحرب والتجارة ليستا إلا وسيلتين مختلفتين للوصول إلى الهدف ذاته: هدف امتلاك ما نشتهيه. التجارة [...] هي محاولة الحصول بالتراضي على ما لم نعد نأمل بالفوز به بوساطة العنف [...]، الحرب هي الاندفاع، أما التجارة فهي الاحتساب. ولكن من هنا بالذات، وجب أن يأتي عصر تحل فيه التجارة مكان الحرب»[24]. أصبحت التجارة أسهلَ، والحروبُ وإن كانت رابحةً أكثرَ كلفة[25]. وقد أدخل كونستان بين مفهومي الحرية فكرةَ التقدم، الذي ليس تقدمًا في الحرية ولكنه إفراط عامّ في الدقة يؤدي إلى تقييم مختلف للجماعي والفردي[26]. إنه لا يدّعي أن حرية الحديثين تأتي من مجتمع أكثر حرية، ويؤكد أن الحياة الخاصة للمواطنين قد اغتنت، وتصفّت، إلى درجة أن الاستقلال الفردي قد أضحى «حاجة»[27] من العبث طلب التضحية بها.

لكن كونستان لا يأخذ موقفًا مع العالم الحديث ضد الأقدمين، لأنه

---

(24) Ibid., p. 597.

(25) «عند الأقدمين، كانت الحرب السعيدة تزيد العبيد، القبائل، الأرض المشتركة والثروة العامة والثروة الخاصة. عند الحديثين، ثمن الحرب السعيدة هو أكثر بلا شك مما هي تساوي» (Ibid., pp. 598-599).

(26) ينظر **بحث حول الضمانات الفردية التي يتطلبها الوضع الحالي للمجتمع** لبيير دونو الذي نشر في باريس في 1819: «هناك مجال للتفكير أن الأخلاق، العادات، الأفكار التي يفترضها قد ضاعت إلى الأبد: لقد أعطت الأعمال المقسمة أكثر فأكثر، الصناعة الأكثر نشاطًا، التجارة الأكثر اتساعًا والمعلومات الأكثر دقة حاجات أخرى وطبعت اتجاهًا مختلفًا تمامًا للشعوب الحالية في أوروبا [...]. ويبدو أن نظامًا سياسيًّا حيث يمكن الحماسة الوطنية التضحية بجميع المصالح العائلية لمصلحة، أو بالأحرى مجد الدولة لم يعد ممكنًا حاليًّا». (Spitz, p. 495)

(27) Constant, *De la liberté des Anciens*, p. 608: «الاستقلالية الفردية هي أولى الحاجات الحديثة. بالنتيجة، لا تجب أبدًا المطالبة بالتضحية بها لترسيخ الحرية السياسية».

كان واعيًا الأخطار التي يمثلها عدمُ استثمار الحياة السياسية وتوكيلُ السيادة والتمثيل ويقلق في شأنها، وهو يقدمها بلهجة سبقت إنذارات توكفيل: «عند الأقدمين، كان الفرد عادةً ذا سيادة إلى حد ما في الأمور العامة، غير أنه كان عبدًا في علاقاته الخاصة كلها [...] كان محصورًا، مراقبًا، مقموعًا في تحركاته كلها [...]. أما عند الحديثين فقد أصبح بعكس ذلك، مستقلًّا في حياته الخاصة، غير أنه حتى في الدول الأكثر حرية، صار ذا سيادة ظاهريًّا فقط»(28). وتذكِّر أفكاره بملاحظات روسو عن خطورة عدم المشاركة(29). إن السيادة السياسية للمواطن الحديث في تناقص، وذلك بسبب غياب الاهتمام والاستثمار الفرديين. «خطر الحرية الحديثة هو أننا مشغولون بالتمتع باستقلالنا الذاتي وملاحقة مصالحنا الخاصة، إلا أننا لا نتخلى بسهولة عن حقنا في المشاركة في السلطة السياسية»(30). ويختم حديثه بالنداء إلى تطوير شكلَي الحرية السياسية الاثنين:

> أيها السادة، أنا بعيد كل البعد من التخلي عن أي واحدة من الحريتين اللتين تكلمت عنهما. يجب، كما برهنت، أن نتعلم التوفيق بينهما.

بالطريقة ذاتها أنهى توكفيل بحثه تحت عنوان عن **الديمقراطية في أميركا** بإنذار شهير: يجب ألا نبدل ببساطة حرية الأقدمين بحرية الحديثين. هناك أخطار كثيرة، حيث يتكشف التحرر من وطأة السياسة والذي يمكن أن يبدو حقيقة أنه انعتاق، خطيرًا جدًّا في مجتمعات ديمقراطية، فيتحول قصورًا ذاتيًّا وعدم اهتمام بالقضايا العامة، تاركًا المكان للطغيان الديمقراطي، طغيان الإدارة وممثلي الشعب، ويؤدي - في الواقع - إلى تقليص الحرية السياسية والتلاعب بها، لأن «في هذا النظام، يخرج المواطنون من التبعية لحظة فقط

---

(28) Ibid., p. 595.

(29) J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, liv. III, chap. xv.

ينظر كذلك توكفيل: Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, t. II, Bibl. de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1992; [1840]), p. 838.

(30) Constant, *De la liberté des Anciens*, p. 616.

من أجل تعيين أسيادهم ومن ثم يدخلونها من جديد»[31]. هذا الطغيان الجديد هو بالتأكيد «ألطف وممتد، لكنه يزدري البشر من دون أن يقلقهم [...] يجعل استعمال حرية الاختيار أقل فائدة وأندر [...] ويختزل كل أمة بتحويلها قطيعًا من حيوانات خجولة وحاذقة تكون الحكومة الراعيَ فيها»[32]. «هناك في أيامنا هذه كثير من البشر الذين يتكيفون بسهولة كبيرة مع هذا النوع من التسويات بين الطغيان الإداري وسيادة الشعب، ويظنون أنهم يحصلون بهذا على ضمان كافٍ لحرية الأفراد حين يوكلونها إلى السلطة الوطنية. هذا ليس بكافٍ بالنسبة إلي أبدًا، طبيعة السيد تهمني أقل بكثير من الطاعة»[33]. بالنسبة إلى الليبرالية، كما سوف نرى بتفصيل أكبر، ليست المشكلة معرفة **من** يحكم، ولكن ضمن أي **حدود**. وحدهم المواطنون هم الذين يحددون هذه الحدود التي لا تحترم في غياب تيقظهم، وسوف يقول بنثام الكلام ذاته ولكن من وجهة نظر منفعية في حالته.

هي هذه الطوباوية التي يعارضها منتقدو الليبرالية، وهم يعتبرون أن الليبرالية كانت عاجزة عن إيجاد حل سياسي محض للمشكلة التي نقلها هوبز، ولجأت إلى طوباوية التأسيس الذاتي للاجتماعي والتحرر من غير السياسي لكي لا ترى الطبيعة الصراعية لعلاقات السيطرة (Herrschaft) التي تكوّن الحياة الاجتماعية. وكما قال كارل شميت، لم تفعل سوى تلافي المشكلة بطرح حلول إما أخلاقية وقانونية وإما اقتصادية لقضية السلام الأهلي. إما أن يكون النقاش السياسي على مثال السوق، وإما أن التعاون بين الأفراد يكون نتيجة مشاعرهم الأخلاقية ويكون دور السياسي مقتصرًا على كونه وسيلة قانونية لتنظيم الفائدة المشتركة تحت القانون (the rule of law) (le règne de la loi). الليبرالية، بالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى كثيرين، هي «سياسة من دون سياسة» لأنه لم يفهم طبيعة السلطة. إن حقيقة السلطة السياسية هي تكوين الهوية الوطنية، أي معنى الانتماء إلى الجماعة المكونة من أفراد معزولين، وذلك بفضل علاقات تسلّط أكثر

(31) Tocqueville, p. 838.

(32) Ibid., p. 837.

(33) Ibid., p. 828.

أهمية من الحرية بذاتها، مهمتها تكوين الجماعة وتدعيمها، الـ «نحن» بمواجهة الآخرين، «الأعداء» وفق الجملة المعروفة لكارل شميت[34]. وما يميزه تمامًا هو هذا القصور في الليبرالية حيث إن عبارات مثل دولة وسيادة، سلطة وسيطرة، جماعة وأمة، غائبةٌ حتى من قاموسه، الذي يعتبر مرجعه في شكل عام الحكومة أو المؤسسات السياسية. وسوف يسمح لنا تحليل هذه الانتقادات بأن نتخذ المعيار الصحيح لحل مشكلة الليبرالية وتحرر المجتمع من سلطة الدولة.

بالنسبة إلى كارل شميت وأتباعه وإلى جوليان فروند (Julien Freund)، وهما عدوان معلنان لليبرالية[35] تبنّيا التحاليل الشهيرة لماكس فيبر مع أنه كان ليبراليًا بالعمق بالرغم من كونه «يائسًا»، بحسب ولفغانغ مومسن (Wolfgang Mommsen) كما سوف نرى في الفصل الرابع، تعني السياسة علاقات السيطرة (Herrschaft) التي تتجاهلها الليبرالية أو تحيّدها. إن العنف هو في قلب كل حياة اجتماعية، وفي السياسة، وهو وسيلتها وهدفها في الوقت ذاته. وفي الواقع، إن التجمع السياسي هو قبل كل شيء تجمع للسيطرة على منطقة محددة ذات جمهور محدد، ما يتضمن الفصل المتميز بين الداخل والخارج، بين الصديق والعدو، ويفترض استعمال القوة أو العنف (الشرطة أو الجيش) للحفاظ على السيطرة في وجه الأعداء الداخليين أو الخارجيين. وبعكس ذلك، سوف تقضي الليبرالية على مسألة السيطرة، وبخاصة سيطرة الدولة واستئثارها بشرعية العنف، وذلك لأنها تقرّ بإمكان وجود جماعة غير سياسية توحدها الحاجات الاقتصادية، المجتمع المدني أو التجاري. ويطاول النقد الأساسي مسألة أن الليبرالية تأمل بحلّ مسألة هوبز، وذلك بالقضاء على العنصر المركزي في دليله:

---

(34) «التمييز الخاص للسياسي، الذي يمكن أن تُرد إليه الأفعال والدوافع السياسية، هو تمييز الصديق من العدو [...]. ولا يكون العدو السياسي بالضرورة سيئًا في نظام الأخلاقية، وهو لن يؤدي بالضرورة دور المنافس على المستوى الاقتصادي [...]. من الممكن أن يكون ببساطة الآخر، الغريب» Carl Schmitt, *La Notion de politique* (Paris: Calmann-Lévy, 1972; [1963]), pp. 66-67.

(35) Sandrine Baume, «Destin de L'anti-libéralisme schmittien,» *Raisons politiques*, no. 16 (2004); Julien Freund, *L'Essence du polotique,* réed., (Paris: Dalloz, 2004; [1965]).

ينظر أيضًا: Bernard Manin, «Libéralisme et puissance d'État...,» dans: *Être gouverné. Hommage à Jean Leca* (Paris: Presses de Sciences Po, 2003).

إرادة القوة (Macht) عند الأفراد والرغبة النهمة في السيطرة، وهما في الواقع من أساس السياسة. وكما يذكرنا هوبز في الفصل الثاني من كتابه *Léviathan*:

> الميل العام للبشرية جمعاء [هو] رغبة دائمة ومستمرة في الحصول على سلطة بعد سلطة، وهي رغبة لا تتوقف إلا عند الموت.

أما بالنسبة إلى كارل شميت، فالسياسي «يؤسس الاجتماعي بالعنف الذي يمارسه «الكل الأعلى» المؤلف من مجموعة الأجزاء، على الجسم الاجتماعي، وكذلك يؤسس «الدولة-الأمة» الحديثة على قاعدة العلاقة «صديق - عدو». لقد لجأت جميع الأنظمة السياسية بالتأكيد إلى بلاغة الـ (res publica) الدفاع عن الملكية العامة للنجاح في الحصول على تأييد الأفراد والتخلص من أعدائهم وتشريع سلطتهم. وكما نعلم، فإن الولادة التاريخية «للمجال العام» هي التي تتعلق بالدولة الحديثة مقابل الملكية الاجتماعية، والتي تتطلب بيروقراطية وسلطات جديدة تمارس على مجمل مساحة الوطن وذات شرعية مميزة، إذا أردنا استعادة الخصائص التي أطلقها ماكس فيبر، وهي إذًا متعايشة مع ما يسميه منتقدو الليبرالية «السياسي». وكيان كهذا لا يمكن أن يولد في شكل سلمي، فهو، بحسب شميت، ينتج من **الحرب**. وحده الخطر في مواجهة «عدو هو دائمًا عدو عام، ولا يكون أبدًا عدوًّا شخصيًّا»، يستطيع أن يخلق المساحة السياسية العامة على قاعدة إقليمية. العنف الشرعي هو جوهر السياسي للحفاظ على الحدود والسيطرة على الأرض، حيث يُقضى على «الأعداء» الخارجيين ويُسيطَر على الأعداء الداخليين، وليس باستطاعة التجارة أو الأخلاق خلق معنى كهذا للوحدة، وأن يعطيا الحياة لفكرة «الملكية العامة»، وحدها الحرب ووحده العنف يمكنهما خلق (res publica). ولا تكون الجماعة السياسية في هذه الحالة جماعة أخلاقية، هي جماعة بالفعل، هي مثلًا جماعة الأمة الأخلاقية، ومن الواضح أن شميت، الذي نعرف حاليًّا تورطه مع النازية، كان يفكر قبل كل شيء بـ «الأمة» كجماعة إثنية، وكـ «شعب» منبثق من ثقافة ومن لغة وتاريخ مشتركين، وبالتأكيد ليس بوصفها أمة «مدنية»، إرادوية، مثل تلك التي انبثقت عن الثورة الفرنسية أو عن حرب الاستقلال الأميركية.

يبقى إذًا أن الانتقاد جدي. إن الخطأ الأكبر لليبرالية هو عدم أخذها في الاعتبار «السياسي»، ما يعني عنف الصراعات في السلطة والنزاعات الاجتماعية، الإثنية أو الدينية، رفض التعاون، عدم عقلانية الجماهير وضرورة اللجوء إلى العنف والسيطرة لدولة قوية لحسم الأمور. وهكذا، أثرت في ماكس فيبر خيباته تجاه الليبرالية وقادته إلى تطوير مفهومه عن الدولة الحديثة، التي تمتلك وحدها شرعية العنف، وإلى تحليلاته للبيروقراطية الحديثة في الدولة التي هي نسخة عن المثال العسكري.

التحرر بالنسبة إلى الأخلاق: فضيلة ومصالح

لنلتفت حاليًّا نحو مظهر آخر للطوباوية الليبرالية، التخلي عن «الفضيلة» على حساب أخلاق «المصلحة بالطبع»[36]، والمستهدف هنا عجز الليبرالية عن فهم طبيعة الجماعة السياسية والدور الذي تؤديه فيها الأخلاق الجماعية.

هذا النقد هو نقد الجمهوريانية وشموليتها الاجتماعية، وتقتضي فضيلة المواطن التضحية من أجل الكل، ولا يمكن وحدة المجتمع أن تكون إلا سياسية. إن إعادة تكوين «الإرادة العامة» الإلهية[37] تحت الشكل الجديد من الإرادة العامة للشعب وإقصاء التعددية والصراعات بين العناصر الوسيطة و«الزمر»، كانا هدف روسو في كتابه **العقد الاجتماعي**، الذي كان على مثال المدينة القديمة والجمهوريانية الكلاسيكية[38]. وتراهن الجمهورية على **فضيلة** المواطنين ضد البرجوازيين، وعلى **أهوائهم ومصالحهم** الخاصة. ويعتبر روسو مثلًا، أن تحول الأفراد اللاأخلاقيين مواطنين صالحين يمكنه

---

(36) Tocqueville, p. 635.

(37) برهن باتريك ريلاي كيف استوحى روسو من مفهوم «الإرادة العامة» لإله يخلص جميع الكائنات الحية ومن الجدال حول هذا الموضوع عند علماء الدين والفلاسفة في القرن السابع عشر، أرنو، باسكال، مالبرنش، فينيلون، بايل، ليبنتز (P. Riley, «Rousseau's General Will,» in: Patrick Riley (dir.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge UP, 2001, p. 125).

(38) حول تجديد الاهتمام بالجمهوروية الكلاسيكية كبديل لليبرالية، ينظر: Spitz, *La Liberté*; Skinner, *Liberty*; Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Governement* (Oxford UP: 1997) (trad. Fr.) (Paris: Gallimard, 2004).

وحده أن يفرض السلام المدني. لكن هذا السلام المدني يفترض شمولية اجتماعية ويجعل الدولة هدفًا في حد ذاته، وليس أداة وحسب. وتعتبر الجمهوريانية الكلاسيكية، أن السياسي في قلب هذا التحول، ومن دونه لا يمكن تجاوز التصادم بين المصالح الخاصة. وحدها سلطة الدولة العليا، الأخلاقية والقسرية، تستطيع القضاء على «حرب كل واحد ضد الآخر». ومن الطوباوية افتراض أن المدينة تستطيع الحياة من دون اللجوء إلى الفضيلة، ومن دون مجموعة قيم أعلى من المصلحة الشخصية. أما خطأ الليبرالية بالنسبة إلى الفكر الجمهوري، فهو رفضها فهْم أن الأخلاقية الأعلى سياسية وعامة، وأن «كل شيء سياسي» وعلى الفرد أن يتحول ويتربى ويتأنسن من الدولة. ويجب التفكير بالوحدة بين الأخلاق والسياسة على طريقة أفلاطون، أرسطو أو روسو، وليكن في علمنا أن وحدة الجسم السياسي تفترض مجموعة من الاعتقادات والقيم المشتركة.

من المهم القول إن هذا الانتقاد هو أيضًا، وفي جزء منه، انتقاد المفكرين الجماعيين في القرن العشرين في الولايات المتحدة منذ 1980[39]. ويلتقي نقدهم الليبرالية هنا بالجمهوريانية، ويؤكد أن فهمها الأخلاق يترجَم بعبارات خاصة لا يسمح لها بفهم طبيعة الجسم السياسي ووحدته العضوية بفضل نظام أخلاقي (Sittlichkeit)، أي الأخلاقية المشتركة[40]. ويشكل تأكيد الخاصية غير القابلة للتجاوز للتعددية الأخلاقية - كما هي الحال في الليبرالية منذ لوك - وترْكُ حرية اختيار القناعات الخاصة لكل واحد ورفْضُ فهم أن الوفاق السياسي هو على نمط الوفاق الأخلاقي أو الديني، خطرًا يمكن أن يؤدي إلى حل التضامن الاجتماعي.

---

(39) حول المنادين بالجماعة الأميركيين، ينظر أعمال أندريه بيرتن: André Berten et al. (dirs.), *Libéraux et communautariens* (Paris: PUF, 1997).

وكذلك، لاحقًا، الفصل الثامن حول تعدد الثقافات.

(40) كان هذا النقد مفصلًا في شكل خاص عند مايكل ساندل الذي، في كتابه الأخير، شدد على عودته إلى الجمهوروية. ينظر: Michael Sandel, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics* (Harvard UP, 2005) وخاصة المقدمة.

يردّ الليبراليون على هذا بأن الزمن تغيّر. وكما يلاحظ توكفيل بحزن، فإن زمن الفضيلة قد استبدل بزمن «المصلحة بالطبع»، وحرية الحديثين تحررت من مثال الفضيلة القديمة، فهي ترفض كل تضحية بالمصلحة الفردية لمصلحة خير أعلى من هذه المصلحة، ويعيد صوغ المسألة التي تهمنا في فصول كتابه **عن الديمقراطية في أميركا**، حيث يتساءل عن إعادة تكوين النسيج الاجتماعي الذي تهدده الفردانية. وما يسميه توكفيل هنا الحرية، والذي سوف يصحح طغيان المصالح الخاصة، هو إمكان المشاركة الفعالة - داخل إطار مؤسسات حرة - في المسائل العامة وتنمية مشاعر وأهواء أكثر غيرية سوف تكون العلاج الأول للفردانية، كما أنه يرى أن دور التجمعات السياسية والمدنية هو الحل، لكنه لم يكن مقتنعًا إلا جزئيًا بنجاح هذه الاستراتيجية. ويرى بيير مانون أن ليبرالية توكفيل هي ليبرالية «إشكالية». ولا ترضي عقيدة «المصلحة بالطبع» توكفيل كليًا، وهو يجد أن الأميركيين منفعيون جدًا ويحسبون أن التضحية «بجزء من مصالحهم لإنقاذ الباقي» هي بالأحرى الوسيلة الضرورية لتعويض آثار الأنانية الاجتماعية أكثر من أنها قيمة بحد ذاتها:

> لا أرى حولي إلا أناسًا يظهر أنهم يريدون كل يوم تعليم معاصريهم، بكلامهم ومثالهم، أن المفيد ليس مطلقًا غير شريف. إذًا، أليس لي أن اكتشف أخيرًا أولئك الذين يتعهدون بإفهامهم كيف يمكن ما هو شريف أن يكون مفيدًا؟

يعتبر توكفيل، والذي يبقى في النهاية أرستقراطيًا، أنه يجب أن تكون الفضيلة متابعة لذاتها لا لأنها مفيدة، يجب «فعل الخير من دون مصلحة ما، كما الله بذاته»[41]، بل لأن الحرية هي هدف بحد ذاتها، والفردانية الليبرالية التي تجعل الإنسان متقوقعًا على نفسه تخاطر بأن تؤدي إلى ترك الحرية وإلى طغيان المساواة. وبالرغم من تحفظاته، نرى توكفيل قد فهم تمامًا الاستراتيجية

(41) Tocqueville, p. 635.

الفاعلة في النظام الاجتماعي الجديد التي ألهمت مؤسسات الحرية لاحقًا، فالعصر الحديث هو عصر إعادة الاعتبار للأهواء والمصالح.

في الواقع، تفهم حرية الحديثين الأهواء والمصالح بصفتها قوى محرِّكة للنشاط الإنساني وليس بصفتها رذائل كما وصفها الأقدمون.

كما تشير كاترين لارير (Catherine Larrère)[42]، فإن الفرق الكبير بين هوبز والمفكرين الليبراليين في القرن الماضي، هو أنهم لم ينظروا إلى الطبيعة البشرية بطريقة ميكانيكية وأن قوة وحيدة تحركها، بل هي «conatus» عند سبينوزا، وغريزة الحياة والخوف من الموت عند هوبز، أو الجوع عند لوك. وبعكس ذلك، تمتاز التركيبة البشرية بجمع من المشاعر المتناقضة ذات الآثار المحتملة التي لا يمكن التنبؤ بها أو الحكم عليها مسبقًا. وقد أداروا ظهورهم لعقلانية القرن السابع عشر وتبعًا لتحليلات الفلاسفة «العواطفيين» شافتسبوري وهتشيسون (يُنظر الفصل الأول)، وكذلك تحليلات ديفيد هيوم في **بحث عن الطبيعة البشرية**، فقد أعادوا الاعتبار إلى الأهواء بإعلانهم أن «العقل هو عبد الأهواء»، ما يعني أنه في غياب الأهواء سيصبح العقل عاجزًا عن الفعل. إذًا، يجب فهم الأهواء البشرية بصفتها محركًا للأفعال، سواء أكانت حسنة أو سيئة، بدلًا من الحكم عليها أخلاقيًا. هناك أنثروبولوجيا جديدة للأهواء عند ماندوفيل، آدم سميث أو فرغسون[43] لا تكتفي بوضعها مقابل الفضائل ولكنها تصر على عدم اختزال الواحدة بالأخرى وعلى تأثيراتها المتناقضة وغير المتوقعة، المفيدة أو الخطرة، ولكنها قابلة للفهم فقط لاحقًا. إذا راقبنا الطبيعة البشرية نرى أن هناك فروقات كبيرة بين الأهواء «المدمرة»، مثل البحث عن السلطة والغرور والشعور بالشرف، والأهواء «المقارنة»، مثل الحسد والغيرة والضغينة، وأخيرًا الأهواء «العقلانية» (أو «المصالح» في لغة العصر)، التي هي محرك التجارة بين البشر والرخاء. من جهة أخرى، وكما يشير توكفيل أيضًا في

(42) Catherine Larrère, *Actualité de Montesquieu* (Paris: Presses de Sciences Po, 1999).

(43) ينظر: Claude Gautier, *L'Invention de la société civile* (Paris: PUF, 1993), pp. 181, 213 et 242.

عن الديمقراطية في أميركا، يمكننا أن نشاهد إلى حد ما في كل مكان تطور هذه القناعة الحديثة، وأن «مصلحة كل واحد هي في أن يكون شريفًا»، وأنها «إذا لم تؤدِّ إلى الفضيلة فهي تقرّب منها شيئًا فشيئًا عبر العادات».

لقد استبدل التناقض بين الفضيلة والرذيلة في العالم الحديث بالتفريق بين الأهواء المفيدة والأهواء غير المفيدة والمدمرة. وعوضًا عن استبعاد الأهواء أقرّت «حرية الحديثين» بأنه من الممكن أن تتناغم في ما بينها من أجل خير الجميع.

ما الحجج التي سوف تستعملها الليبرالية ضد الانتقادات الموجهة إليها لتبرهن أن التطور في الحريات الحديثة ليس مدمرًا للوفاق الاجتماعي؟ كان عليها أن تبرهن أن التحرر في وجه السياسي و«الفضيلة» مربح، وأن دائرة المصالح الخاصة تستطيع تكوين بنية نسيج اجتماعي جديد لمجتمع متحرر من تدخل الدولة، منظم بطريقة مستقلة أكثر فأكثر حول ثلاثة أهداف: السعادة والأمان والازدهار.

في الدرجة الأولى، تصبح السعادة الفردية والشخصية هدفًا ذا أهمية أولى، وتتحول الشروط الاجتماعية والسياسية للسعادة البشرية جذريًّا، فتضع إذّاك فصاعدًا التضحيةَ بالحرية الفردية جانبًا من أجل الحرية السياسية، وكذلك القبول بتدخل الدولة باسم «الخير العام». هناك الكثير من الخسارة والرهانات مرتفعة جدًّا، هكذا يختصر كونستان التناقض بين العالم القديم والعالم الحديث. «إن التقدم الحضاري والنزعة التجارية في ذلك الزمن والتواصل بين الشعوب قد ضاعفت ونوّعت إلى ما لا نهاية وسائل السعادة الخاصة، ولا يحتاج البشر كي يكونوا سعداء إلا إلى تركهم في استقلالية كاملة تطاول كل ذي علاقة باهتماماتهم، ومؤسساتهم، ودائرة نشاطاتهم وإبداع خيالهم»[44]. فأهداف السعادة، كما وسائلها، هي من شأن الخيارات الشخصية، وليس لأحد أن يتدخل في هذه الخيارات طالما أنها لا تجلب ضررًا لأي كان. ولا يمكن

---

(44) Constant, *De la liberté des Anciens*, p. 208.

السعادة الحصول على صفتها الذاتية إلا إذا كانت نتيجة خيار فردي أصلي. وابتداءً من القرن السابع عشر أضحت السعادة، وهي فكرة جديدة في أوروبا، مثالًا أخلاقيًا مع شافتسبوري وهتشيسون وهيوم. وتطالب الحداثة برفض رقابة السلطة السياسية على الحياة الخاصة، في انتفاضة تنبئ بالرومنتيكية.

نتيجة لهذا الإلزام بالسعادة، تتطلب الحرية الفردية قبل كل شيء **الأمان**، الذي يصفه مونتسكيو في **روح القوانين** (XI, 6) (*L'Esprit des lois*) بأنه «طمأنينة في النفس نابعة من الاعتقاد بأن كل واحد يتمتع بأمانه»، وهي ليست أبدًا المشاركة في الأمور العامة التي لم نعد نملك شيئًا فشيئًا الوقت لها. ويتحدث سيسموندي (Sismondi)، في خصوص حرية الحديثين، عن «حرية سلبية». لماذا؟ لأن شرط السعادة لم يعد المشاركة في الحياة المدنية، كما في الجمهورية، ولكنه **الأمان** في ملكية الثروات. وقد أصبح الأمان في القرن الثامن عشر الفضيلةَ الأولى لحكومة صالحة، بمعنى أن هذه (الحكومة) أصبحت برجوازية ورمت جانبًا أحلام المجد! إذًا، أصبحت الملكية الخاصة عنصرًا مركزيًا في هذا المفهوم الممتد وشبه الإقليمي للحرية. ويتطور المجتمع المدني في الأساس بصفته مساحة للعمل محمية ضد كل تداخل في غير محله، وهذا ما يصفه توكفيل في **عن الديمقراطية في أميركا** بـ «المجتمع الصغير» الذي يخلقه كل واحد لاستعماله الذاتي، تاركًا «المجتمع الكبير لذاته». وبالنسبة إلى الليبرالية، وُجدت الحرية قبل المواطنية، وحتى قبل المدينة، لأن الأفراد يملكون حقيقة ما قبل اجتماعية: فمصالحهم «ما قبل الاجتماعية» أو «الطبيعية» سبقت هذا الوضع العام أو الشرعي، ووظيفة القانون هي حمايتهم لا تكوينهم أناسًا أحرارًا. وبما أن الحرية تقوم على امتلاك الذات، فهي تختلط بالأمان ويجب أن تكون محمية ضد كل تهديد أو تدخل خارجي. وما يميز الليبرالية الكلاسيكية، هو مفهوم «إقليمي» للحرية، والإقليم هو إقليم المجتمع المدني والنشاطات المتعددة والمؤسسات، لأن دور الدولة هو حمايتها.

أخيرًا، سوف يسمح النشاط الحر للأفراد **بالازدهار** لأن البشر الذين يعملون من أجل أنفسهم يصبحون أكثر اجتهادًا وإنتاجًا.

«الهوى التعويضي»
مثال التنظيم الاجتماعي

حين لا أتبع الطريق المستقيم، من أجل استقامته، فإنني أتبعه لأنني وجدت فيه، بالتجربة، أنه في نهاية المطاف، هو الأكثر إسعادًا وفائدة عامة.

مونتين

دراسات (*Essais,* liv. II, chap. XVI)،

ذكره توكفيل في «عن الديمقراطية في أميركا».

وحده الهوى يستطيع أن ينتصر على هوى (آخر)..

هلفيتيوس

عن الروح (*De l'esprit*, chap. XV)

كيف سترِدّ الليبرالية على هذه الانتقادات؟ إذا لم يستطع المجتمع أن يصبح منظمًا من الدولة وراء حد أدنى من الحماية الشرعية للأمن ولملكية الأفراد وحريتهم، كيف يمكن النظام الاجتماعي أن يصبح ممكنًا؟ هل يوجد هناك خيار بديل من استعمال العنف أو السلطة المطلقة للأمير أو لفضيلة المواطنين؟

فكرة الهوى التعويضي

الجواب إيجابي. ويمكن أن يحصل تدجين الصراعات والأهواء السياسية بطريقة أخرى غير اللجوء إلى القوة. ومثال حل الصراعات المسيطر على الفكر الليبرالي هو مثال **الهوى التعويضي** الذي هو الفكرة الكبرى في القرن الثامن عشر.

لقد وصف ألبرت هيرشمان في شكل رائع هذه الفكرة، ويعرضها كـ«فكرة مقاومة الهوى بالهوى»[45]، وهو يستشهد بهلفيتيوس: «وحده الهوى

(45) Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton UP, 1977), pp. 23-32.

يستطيع أن ينتصر على هوى (آخر) [...] وعبر استبدال لغة المصلحة ذات اللهجة المهينة يمكن أن يصل الأخلاقيون إلى تبني مبادئهم الأساسية»[46]. وهكذا، يكون بالإمكان خلق نظام اجتماعي حر ومن دون سيطرة، تستطيع فيه المصالح الخاصة أن تصبح محايدة وتتوازن ذاتيًا. وخلافًا للجمهوريانية الكلاسيكية، التي تدعو إلى الفضيلة **ضد** الأهواء والمصالح الخاصة، تعتبر الليبرالية أن الخير العام ينتج من المصالح الشخصية، وهو ليس في مواجهة معها. وحين نترك الأهواء والمصالح لتلعب الواحدة ضد الأخرى، من الممكن جعلها محايدة ومدجَّنة من دون اللجوء إلى السيطرة والعنف، وعلى الأخص من دون القضاء بالقوة أو الإكراه على التعدد والتنوع الملازمَيْن هذه الأهواء. إن توازنها وليس القضاء عليها هو الذي يخلق السلام الأهلي، وذلك هو رهان الليبرالية الكلاسيكية. وكما بيّن مثال المجتمع الأميركي وسيطرة «المصلحة بالطبع»، فإن الأهواء الفردية بالنسبة إلى توكفيل يمكن تعديلها بالأهواء الغيرية وبممارسة ما تمكننا تسميته «مواطنية المجتمع المدني»، أي عالم التجمعات المدنية كما عناها توكفيل[47]. وبمشاهدته إلى أي حد تحوِّل ممارسة الديمقراطية المحلية والحكم الذاتي (self-government) الأنانيات والطموحات اللاأخلاقية إلى حس عام، يستنتج: «لقد قاتل الأميركيون بوساطة الحرية الفردانية التي خلقتها المساواة وانتصروا عليها». هذا مثال لحيادية الأهواء في ما بينها!

هناك ثلاثة جوانب مهمة بتميُّز لهذه الفكرة، أولًا **تعددية** الأهواء والمصالح غير قابلة للاختزال، فلا يمكننا اختزال الأهواء بغريزة وحيدة للحياة أو بمبدأ للفعل مسيطر. يجب علينا القبول بهذا الأمر، وأفضل المؤسسات ستكون تلك التي سوف تسمح لأكبر عدد من الأهواء والمصالح بأن تعبر عن ذاتها وتصبحَ

---

(46) Ibid., p. 32.

(47) «مواطنة المجتمع المدني» يمكنها أن تتناقض مع «مواطنة الدولة»، لتمييز نوعين من المشاركة أو المواطنة الفاعلة، الواحدة في دائرة الجمعيات، والأخرى في الدائرة السياسية فقط، إذا ما تبعنا تمييز توكفيل بين الجمعيات السياسية والمدنية، وهو قد اعتبر أن الأولى هي مدرسة للثانية (Tocqueville, p. 631) ينظر، لاحقًا، الفصل السابع.

على الحياد في نهاية الأمر. هكذا، وبالنسبة إلى مونتسكيو، الذي شغلته مسألة المؤسسات السياسية أكثر من مسألة الصراعات الاجتماعية، يجب أن يطاول التحليل **السلطات** وانقساماتها وتوازنها، وليس **السلطة** (الواحدة) كما في تقليد الدولة، سواء أكانت ملكية أم جمهورية، لأنه يعتبر أن احترام تعددية القوى والمصالح الموجودة شيء أساسي، ويتجلى ذلك بأهمية اللامركزية والفدرالية عند مونتسكيو، الذي سيصبح الملهم الأكبر للدستور الفدرالي الأميركي في عام 1788.

بعد ذلك، يمكن أن تحلَّ النزاعات بطريقة غير سلطوية، من دون الرجوع إلى طرف ثالث، كما في حكاية لافونتين الشهيرة «القطة، ابن عرس والأرنب الصغير»[48]. في الأقل، هو الأمل الذي يحرك كتّابًا متنوعين جدًّا، مثل ماندوفيل، فيكو (Vico)، هلفيتيوس، مونتسكيو، ديفيد هيوم، آدم سميث، كانط أو توكفيل. و«اليد الخفية» لماندوفيل وآدم سميث توحي بالفكرة ذاتها، لهذا يضع هؤلاء الكتّاب الكثير من الأمل في الفضائل المسالمة لـ «التجارة اللطيفة» والتبادل الحر الضروري لإشباع الحاجات الإضافية.

أخيرًا، وبالطريقة ذاتها التي يمكن الأهواء الفردية المتناقضة أن تصبح محايدة، يمكن السلطات السياسية، التنفيذية، التشريعية والقانونية أن تتوازن، وكذلك **السلطات المضادة** أن تتكون للحد من السلطة السياسية من الداخل، في شكل ما.

---

(48) «ها هما قد وصلا معًا/ أمام جلالته صاحب الفرو/ قال لهما غريبمينو: «يا ولديّ، تقدما./ تقدما، أنا أصم، والسبب هو العمر».‏/ اقترب الاثنان، من دون خوف من أي شيء/ وما إن أصبحا في متناول يده، حتى رأى المتخاصمين،/ غريبمينو، المبشّر الصالح/ رمى من الجهتين براثنه في الوقت ذاته/ وجعل الشاكيين متفقَين حين التهم الواحد بعد الآخر/ هذا يشبه تمامًا الصراعات التي تحصل أحيانًا/ بين الحكام الصغار حين يلجأون إلى الملوك».

يروق للوك كذلك ذكر عالم الحيوان كتشبيه للعلاقات السياسية حين يكتب بحماسة مشابهة إنه – وفقًا لهوبز – «البشر هم أغبياء كفاية حيث يحمون أنفسهم بعناية من الأضرار التي يمكن أن يسببها لهم بنات عرس أو الثعالب، في حين أنهم يجدون لذتهم وراحتهم في ترك الأسود تفترسهم».
John Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. fr. (Paris: Flammarion, 1690), chap. 7, § 94..

«رذائل خاصة، فضائل عامة»
(ماندوفيل، 1723)

إن أكبر الأنذال في التعددية قد ساهموا في الخير العام

برنار ماندوفيل (Bernard Mandeville)،
حكاية النحل 1723.

وُجد أصل فكرة الهوى التعويضي عند برنار ماندوفيل (1670-1733). ليس من السهل اختصار فرضية ماندوفيل، غير أنه من السهل تشويهها. أما ما احتفظ به معاصروه لجعله في صفوف المفكرين الممقوتين، مكيافيلي وهوبز وسبينوزا، فهو الرؤية القاتمة للطبيعة البشرية وللمجتمع، التي عبّر عنها - كما نذكر - العنوان الفرعي لـ **حكاية النحل** «الرذائل الخاصة تصنع الخير العام»، فالأفعال التي يحركها فقط همُّ الربح والإفادة الشخصية تؤدي إلى نتائج مفيدة للمجتمع ككل، وتكون في أغلب الأحيان أفضل من نتائج الأعمال الخيّرة، ونستطيع أن نقرأ فيها الاعتذار المضاد للمسيحية عن الرذائل، وذلك لفائدتها الاجتماعية، وخصوصًا الاقتصادية، مثل تعبير مسيحية متزمتة، رافضة رياء ذلك العصر وتفاؤله، ومذكرةً الجميع بوجود الخطيئة الأصلية. من المؤكد أن ماندوفيل ليس منفعيًّا لأنه يكتفي بوصف الآليات الاجتماعية والنفسية ولأنه لا يقترح أي «مبدأ» للتقييم، ويستمر في شكل أكثر خصوصية بتسمية البحث عن الإشباع الذاتي رذيلةً، والذي يبدو برغم ذلك مفيدًا للمجتمع مع أنه منبوذ في الأخلاقية المسيحية، ربما بسبب التشاؤم الكالفِني الذي يحركها. ولكنه يستبق المفهوم «الاستتباعي»[49] للتقييم الأخلاقي، فبالنسبة إليه يمكن حتى الأعمال غير الأخلاقية أن تؤدي إلى نتائج جيدة، وتأثيره في مفكري المنفعة الأوائل كان مهمًّا، كما رأى ذلك في حق هاليفي[50]. وإذا كانت الدوافع المسيطرة عند البشر أنانية، واستطاع الجنس البشري، من جهة أخرى، أن يستمر بالحياة، فلأن

---

(49) حول الأخلاقية النتائجية، خلافًا لأخلاقية كانط، مثلًا، لا يكون العمل صالحًا أخلاقيًّا إلا بنتائجه، وليس بالنية أو بالإرادة التي تحركه.

(50) Halévy, pp. 22-25.

الأنانيات المختلفة تتآلف في شكل عفوي وتؤدي إلى خير الناس. تلك كانت الفرضية الأساسية للاقتصاد السياسي.

أثر ماندوفيل في هيوم ومفهومِه عن «الفضائل المصطنعة»[51]، ولقد قرأه وناقشه فولتير (Voltaire) ومونتسكيو وروسو، ومن ثم لاحقًا ماركس، وهو ألهم آدم سميث في شكل خاص ومباشر، حيث قدّم عقيدة **حكاية النحل** في كتابه **نظرية المشاعر الأخلاقية** في شكل متعاطف[52] إلى حد ما، متأثرًا بمفهومه عن «اليد الخفية»، وكما يقول هايك: «تُختصر فرضيته الأساسية ببساطة في أن نتائج أعمال البشر في نظام المجتمع المعقد تكون مختلفة جدًّا عما يتوقعونه، وأن الأفراد حين يتابعون أهدافهم الخاصة، سواء كانت أنانية أو غيرية، يحصلون على نتائج مفيدة للآخرين في حين أنهم لم يكونوا قد توقعوها، وربما حتى أنهم لم يعرفوا ذلك [...]. وعندما صاغ ماندوفيل هذه الفرضية الأكثر تعميمًا استطاع تطوير النماذج الكلاسيكية كلها عن النمو التلقائي للبنى الاجتماعية المنظمة، مثل: القانون، الأخلاق، اللغة، السوق، النقود، ولكن أيضًا المعرفة التكنولوجية»[53]. ويعتبر لويس دومون[54] أن ماندوفيل يشكل انتقالًا أساسيًّا في عبور العالم ما قبل الحديث، حين كان يسود العلاقات بين البشر قبولهم بقانون أخلاقي مشترك، إلى العالم الحديث حيث تكون العلاقة بالأشياء وقدرةُ الأخيرة على إتاحة التمتع بها هما اللتان توحدان البشر.

«ظروف العدالة» (ديفيد هيوم، 1740)

إن مفهوم العدالة لدى ديفيد هيوم[55] يعطي مثالًا جيدًا عن طراز المنطق الذي يسمح بفهم تكوُّن الخير العام والسلام الأهلي على قاعدة من الأهواء

---

(51) Traité, liv. III, 2e partie, chap. 1 et 2.

(52) ينظر: A. Smith, *Théorie des sentiments moraux* (Paris: PUF, 1999; [1759]), partie II, section II, le chapitre IV: «Des systèmes licencieux»

الذي يكرسه شميت لماندوفيل.

(53) Hayek, p. 367.

(54) Dumont, *Homo aequalis,* p. 104.

(55) David Hume, *Traité de la nature humaine, livre III, La morale,* trad. fr. (Paris: Flammarion, 1993; [1740]), IIe Partie, sections I, II et VI.

البشرية المتناقضة وغير المحسوبة. وهكذا، حلّ هيوم المسألة التي خلّفها له هوبز بلجوئه أيضًا إلى مبدأ الهوى التعويضي[56].

يرى هيوم أن أصل النظام الاجتماعي هو في اكتساب الأفراد معنى للعدالة، أي باحترام حرية الآخر والطاعة المستمرة للقوانين، على قاعدة إعطاء كل فرد حدًّا أقصى من مصلحته الشخصية في سياق «حرب كل واحد ضد الآخر». لماذا علينا أن نكون عادلين؟ لماذا احترام الوعود والخضوع للقوانين؟ لماذا احترام ملكية الآخر الخاصة؟ لأن المصلحة تعترف بضرورة قواعد العدالة. هذا ما كان في كتاب **الجمهورية** (*République*) (II, 359 a-b) تعريفَ العدالة الذي اقترحه غلوكون (Glaucon) والذي يتميز من تهكم ترازيماك (Thrasymaque) وكذلك عن مثالية أفلاطون.

> حين يمارس البشر الظلم بينهم أو يتلقونه، ويشعرون باللذة أو بالأسى، يرتأي أولئك الذين لا يستطيعون تفادي الأول أو الحصول على الآخر أنه من المفيد تفاهم بعضهم مع بعض لكي لا يمارسوا أو يتعرضوا للظلم. من هنا انبثقت القوانين والمعاهدات بين البشر، وسُميّت نصوصُ القوانين شرعيةً وعدالة، وهذا هو أصل العدالة وجوهرها.

إن عبقرية هيوم هي أنه وضع في قلب مسألة العدالةِ التحليلَ النفسي، عبر تحويل المصلحة الشخصية (ترازيماك) إلى البحث عن المصلحة المتبادلة (غلوكون)، مع تفادي الغيرية المعممة (أفلاطون). لقد أخذ هيوم على محمل الجد فكرةَ أنه لا توجد حقوق «طبيعية»، ومعايير مستقلة وخارجية عمّا «هو حق لكل واحد» (*Traité*, III, II, 6)، وهو يعارض في هذا المجال كلًّا من لوك وفكرة القانون الطبيعي وشافتسبوري أو هتشيسون، اللذين تمسّكا أيضًا بعبارات أفلاطونية أو أرسطية عن التناغم الطبيعي للسعادة والفضيلة بفضل «حس أخلاقي» يدفعنا إلى رؤية قوانين العدالة. وهو يعتبر، بعكس ذلك، أن «علينا الاعتراف بأن معنى العدالة أو الظلم لا يأتي من الطبيعة ولكنه ينتج في

---

(56) ينظر كذلك تعليق كلود غوتييه: Gautier, pp. 42-52.

شكل اصطناعي - مع أنه ضروري - من التربية والأعراف بين البشر» (*Traité*, III, II, 1). وحدها القوانين هي ما يحدد ما هو عادل. ولكن ههنا، يتميز هيوم من السفسطائيين اليونانيين والارتيابية (scepticism)[57]، وذلك حين يؤكد أنه «بالرغم من كونها مصطنعة، **فإن قواعد العدالة ليست اعتباطية**» (المرجع نفسه). وهو حمل على عاتقه مهمة تفسير كيفية ترجمة هذه القواعد إلى أعراف، في خدمة المصلحة الشخصية معززة بالموافقة الأخلاقية. مثلًا، إذا كان من الممكن أن يكون الكذب مفيدًا، فإن الاتفاق الذي يجعله قاعدة سلوك عامة سوف يُرمى جانبًا سريعًا لأنه يجلب الضرر للثقة المطلقة ويدعو إلى الرفض العام: هكذا تترك المصلحة الشخصية المباشرة مكانها شيئًا فشيئًا للمصلحة المشتركة بصفتها محرِّكًا للوعي الذي أصبح أخلاقيًّا واجتماعيًّا عند الأفراد، وتستعمل لذلك حوافز الأهواء نفسها، ولكن بعد أن تجعلها محايدة.

الجانب الأكثر بروزًا في مفهومه هو تحليل **ظروف العدالة** من الناحية النفسية، وكذلك المادية والاجتماعية. في الواقع، يجب تحديد أنه لا يمكن أي تحليل للعدالة أن ينسى أن المصلحة الشخصية وحدها لا تستطيع أن تؤدي إلى قواعد العدالة، وأن مسألة العدالة لا تطرح إلا في ظروف خاصة جدًّا تؤدي إلى تعديل البحث عن المصلحة الشخصية وإلى البحث عن المشاركة كحل عقلاني. ويؤكد هيوم أنه: «فقط من أنانية الإنسان وكرمه المحدود، إضافة إلى شح الطبيعة في إشباع حاجاته، تستمد العدالة أساسها» (*Traité*, III, II, 2). وبعيدًا من مواجهة المصالح والعدالة، فهو استمد هذه الأخيرة من تعادل شعورين متناقضين: الأنانية والغيرية.

هناك نقطتان تستحقان الوقوف عندهما: أولًا، شرط الأنانية النسبي. لقد اتخذت محاجة هيوم ضد هوبز شكلًا معروفًا: معضلة السجين، كما مرّ معنا في الفصل الأول (§ 4)، وهو يعني أنموذجًا ذا طابع غير قابل للحل منطقيًّا ومن دون اللجوء إلى القوة، وصراعات بين مصالح أنانية فقط كما رآها هوبز. ولا تشكل الأنانية، وكذلك الغيرية، حلًّا لهذه المعضلة، والطريقة الوحيدة لحل

(57) مذهب الشك. (المترجمة)

هذا النزاع منطقيًا هي تكوين ائتلاف والكف عن رؤية المشكلة من جهة الأنا فحسب. «إن فهم المصلحة الشخصية جيدًا يُظهر أنه من الأحسن لكل واحد أن يترك الأنانية على المدى القصير وأن يمتنع عن أذية الآخر»[58]. نرى بالتأكيد في هذا المثال الطبيعة العقلانية لما هو عادل، التي جهد غلوكون لتفسيرها بلا جدوى لسقراط، والتي ثبتها هيوم بامتياز.

أما النقطة الثانية البارزة في تحليل ظروف العدالة، فهي تتعلق بالندرة النسبية في الموارد، والتي تؤدي إلى البحث عن مبدأ مشترك لتوزيعها بطريقة عادلة. يعتبر هيوم أن العدالة لا معنى لها في العصر الذهبي، عصر الوفرة، فهي لا تخص إلا أفرادًا متساوين نسبيًا في القدرة ولكنهم مع ذلك في صراع للحصول على موارد شحيحة. ويظهر أن ماركس اعتقد أن التقدم التقني سيسمح بإزالة هذا الظرف والوصول إلى الوفرة من دون ظلم، وإشباع حاجات كل إنسان من دون إلحاق الأذى بأي كان، وذلك عبر إزالة شروط سوق العمل الأصيلة والندرة النسبية للثروات. هذا هو معنى مقولة «لكل واحد بحسب حاجته»، والتي هي ممكنة فقط في غياب الندرة النسبية للموارد التي أوردها هيوم[59]. وفقط حين نتجاوز الاستغلال الرأسمالي يمكننا دخول عصر الوفرة، حيث يستطيع الأفراد أن يسمحوا لأنفسهم بأن يكونوا غيريّين (altruistes)، لكن العدالة لا يعود لها هنا معنى أخلاقيّ، لأن لا أحد في هذا الظرف سيكون حسودًا ويحاول الحصول على ما يملكه الغير، فتصبح العدالة بالمعنى الذي ذكره هيوم غير ذات فائدة. لهذا السبب، لا يمكن الماركسية الراديكالية أن تعطي نظرية للعدالة بهذا المعنى[60]، وبمعنى آخر: ليس لطلب العدالة من معنى إلا بالشروط «الطبيعية» في التعاون البشري، أي تلك التي تتصف، ويجب

---

(58) John Lucas, *On Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1980), p. 54.

(59) من أجل تحليل معمق، ينظر: Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?* (Paris: Éd. du Seuil, 1992), chap. 3.

(60) مع ذلك، يمكن ماركسية **معتدلة** القبول بأن الاستغلال ليس بالضرورة مرادفًا للظلم. «الاستغلال الرأسمالي للعمال (الواعين تمامًا) في مجتمع حيث يؤمّن إلغاء رأس المال الموروث نقاط انطلاق متساوية للجميع ليس فيه أي ظلم من وجهة نظر ماركسي يهتم بجدية بالحرية» (Ibid., p. 158.).

التشديد على ذلك، بتضافر المصالح ونزاعاتها في آن[61]. العدالة هي ما يفيد الطرفين في إطار المصالح المتنازعة هذا، فالعودة إلى ظروف العدالة هو إذًا حاسم لإعطاء حل لمسألة هوبز ولنظريات العدالة[62]. والعدالة تسمح أيضًا بالتفكير في عبارات عقلانية انطلاقًا لا من خصائص الأشخاص الذين لهم الحق في العدالة، ولكن من ظروف التعاون، ما يشكل بهذا المعنى تقدمًا، لأن الأحكام التقويمية على الأشخاص تكون قد استُبعدت. ومهما كنا، فنحن أشخاص متعددون ومختلفون، حساسون تجاه بعضنا بعضًا، ونتقاسم عالمًا واحدًا، ونعترف معًا بضرورة وجود قواعد مشتركة للعدالة ولو كنا ننتمي إلى طبقات اجتماعية وإلى ثقافات متصارعة.

يتابع هيوم لاحقًا بحثه ويطرح مسألة جديدة، حين يسأل ما الذي يجعل العدالة فضيلة وليس فقط نتيجة حذر عقلاني وفائدة مشتركة، وهو ما لا يتعلق عندها بالمصلحة ولكن بالأخلاقية، أي الاهتمام بالآخر؟ (*Traité*, III, II, 2). كيف يحصل أنه «حتى مع ابتعاد الظلم منا حيث لا يمس مصلحتنا في أي شكل يُزعجنا، انطلاقًا من أننا ننظر إليه بصفته ضررًا على المجتمع وخسارة لجميع من يقترب من الشخص المذنب؟»، والجواب في **التعاطف**. «هكذا تكون المصلحة الشخصية المحركَ الأساسي لمؤسسة العدالة، ولكنها 'تعاطف' مع المصلحة العامة، وهي أساس التوافق الأخلاقي الذي يرافق هذه الفضيلة»[63]، وهذا هو الأساس المزدوج للسلم الأهلي النابع من التوازن بين قوتين تتعادلان

(61) كل مجتمع «يتصف في الوقت ذاته بصراع المصالح وبمشابهة في المصالح. هناك مشابهة بالمصالح لأن التعاون الاجتماعي يعطي للكل حياة أفضل من الحياة التي كان من الممكن كل واحد الحصول عليها لو حاول أن يعيش معتمدًا فقط على جهوده الخاصة. هناك صراع مصالح لأن البشر ليسوا غير مبالين بالطريقة التي تتوزع فيها ثمار تعاونهم» John Rawls, *Théorie de la justice* (Paris: Éditions du Seuil, 1987; [1971]), p. 30.

(62) حول هيوم والنظريات الحديثة عن العدالة، ينظر: Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* [1990], trad. fr., *Les Théories de la justice* (Paris: La Découverte, 1999); Rawls, *Théorie*; David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford UP, 1986); Brian Barry, *Theories of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1989), § 18 et 22.

(63) Hume, Ill, II, 2, p. 101.
وكذلك. III, II, 6, p. 141

معًا، المصلحة الشخصية والتعاطف مع الآخر، وليس هو الذي يأتي من سلطة مستقلة، سواء أكانت سلطة القانون الطبيعي أم سلطة حاكم.

تآلف وتنافر (مونتسكيو، 1748)

إذا كان هيوم يفسر الأصل النفسي للخضوع للقوانين والمؤسسات بوساطة علم النفس الأخلاقي، عبر لعبة الأهواء المتناقضة التي تتوازن في ما بينها، فإن الفضل يعود لمونتسكيو في تصوّر **المؤسسات**، التي باستعمالها هذه التوجهات النفسية وتحييدها سوف تسمح بالحرية الأعلى لكل منا والإمكان الأكبر لمتابعة مصالحنا من دون عقبات. وستكون هذه المؤسسات موضوع دراسة مفصلة في الفصل اللاحق.

كان مونتسكيو معجبًا بالمثال الإنكليزي وبدستوره، وقد سماه «مرآة الحرية»، وحاول البحث عن الآليات التي تحبط الأهواء التدميرية في الشروط «الحديثة»، التي كانت عنده: بروز أمم ذات مساحة ممتدة وفي حاجة إلى الاستقرار وتتعرض أكثر فأكثر لخطر الطغيان. وسوف يحمل كتابه **روح القوانين** جوابًا مؤسساتيًّا للأخطار التي يُظهرها تاريخ الحكومات: وضع حد للسلطة بوساطة السلطة نفسها، وفقًا لفكرة «الهوى التعويضي»: «كي لا نستطيع التمادي بالسلطة يجب، وعبر تنظيم الأشياء، أن توقِف السلطةُ السلطةَ».

بالنسبة إلى مونتسكيو، لا يمكن الوحدة أن تأتي من التماثل، ويكون الحل باستعمال الأهواء ضد بعضها بعضًا، والثقة في حسنات المنافسة الحرة أكثر من الثقة بسلطة مطلقة. وقد فصّل ذلك في الفصل التاسع من كتابه «**تأملات عن الرومان** (*Considérations sur les Romains*) في 1734»:

> ما نسميه وحدة في جسم سياسي هو شيء جد غامض: الوحدة الحقيقية هي وحدة ائتلاف تجعل الأجزاء كلها، مهما كانت متعارضة ظاهريًّا، تلتقي في الخير العام للمجتمع، مثلها مثل التنافر في الموسيقى الذي يؤدي إلى تناغم كامل. ومن الممكن أن يكون هناك وحدة في دولة

لا نرى فيها إلا المشاكل، أي تناغم تنتج منه السعادة التي هي وحدها السلام الفعلي، وهذا يشبه أجزاء هذا الكون، المرتبطة أبديًّا بفعل البعض وردة فعل البعض الآخر.

لا شيء يعبر بأفضل وجه عن دور الهوى التعويضي، بحسب مونتسكيو، مثل دور العلاقة بالمال، والذي يسميه «الهوى الهادئ»، لجلب السلم للمجتمعات. ويكون علاج الأهواء المدمرة بالمصالح، وخصوصًا تلك التي تحرك «التجارة الهادئة والبريئة»، إذا ما استعدنا عبارة هيرشمان. ووفقًا لكتاب **روح القوانين** (*Esprit des lois*, XX, 1): «التجارة تشفي من الأفكار المسبقة المدمرة، وهذه تقريبًا قاعدة عامة، فحيث تكون هناك طباع هادئة تكون تجارة، وفي كل مكان فيه تجارة تكون هناك طباع هادئة»[64].

«تآلف المصالح» (آدم سميث، 1776)

لا يشارك آدم سميث بالطبع في الأخلاقية «الحديثة» للمصلحة، على رغم أنه فهمها جيدًا، فقد تتلمذ على الكالفِنية، ومال إلى الرواقية حيث الإلهي يغيب كليًّا، ما قاده إلى مواقف أكثر ازدواجية تجاه سيطرة التجارة والصناعة والرأسمالية الناشئة[65]، ولهذا ترك جانبًا تمييز الأهواء من المصالح ليضع في قلب النشاط الاقتصادي البحثَ عن الربح والفائدة فقط، وهذا ما سمي في عصره «عزة النفس». ولكن يبقى أنه أحد الكتاب الأكثر مسؤولية عن «الثورة الليبرالية»، عبر فهمه حسنات تقسيم العمل، في التوافق العفوي بين المصالح الخاصة. وقد رفض وضع احتمال تآلف المصالح حول فكرة القانون الطبيعي، على طريقة فلاسفة بداية القرن الثامن عشر، مثل شافتسبوري أو هتشيسون، ليلتفت نحو علم النفس الأخلاقي وليجد في الهوى التعويضي تفسيرًا للتوازنات التي شاهدها. من هنا الاستشهاد الشهير في **ثروة الأمم** (*La richesse des nations* (I, 2)):

(64) يُقارن مع: Karl Marx, *Le Capital, Œuvres complètes*. t. I (Paris: Bibl. de la Pléiade, 1965), chap. 24, section 6: «Das ist der doux commerce!».

(65) Hirschman, *The Passions,* pp. 69 et 104.

لا يمكننا أن ننتظر عشاءنا من حسن التفات اللحام
وصانع الجعة أو الخباز، ولكن من اهتمامهم بمصلحتهم
الخاصة.

إن فكرة «اليد الخفية» هي استعارة لوصف توازن الحاجات والمصالح العفوي، ولكنها أيضًا افتراض عن طبيعة الرابط الاجتماعي يستبعد فكرة نظام **طبيعي** ومُعطى مسبقًا بالرغم من أنه غير معروف من فاعليه، ليستبدلها بفكرة نظام **عفوي** ومن دون غاية. وكما كتب كلود غوتييه (Claude Gautier) ضد التفسيرات الميكانيكية لليد الخفية، واعتبر أن تحييد الأهواء والتآلف بينها ليس له أي قيمة في الإنتاج السببي للنظام الاجتماعي عند آدم سميث. بهذا المعنى، من المؤكد أن من الخطأ تشبيه اليد الخفية بـ «خديعة العقل» عند هيغل، لأنه لا يوجد عند سميث أي شيء عقلاني في السياق الذي يمكن وصفه، برغم خطر الوقوع في مفارقة تاريخية، بـ «علم التوجيه»[66]، من دون أي نظرية لاهوتية وأي سببية تاريخية تسمحان بتوقع النتائج واستباقها. وما يشير إليه آدم سميث، بعكس ذلك، هو الصفة غير القصدية لنتائج الخيارات الفردية، وليس التحول الواعي للدوافع المنتفعة إلى نتائج مفيدة. بهذا المعنى، ليس سميث بمنفعي، إنه لا يبحث عن مبدأ سببي وحيد مؤثر خلف تعددية القرارات والخيارات، ويلاحظ فقط أن نتائج هذا البحث الأعمى عن الفائدة والربح لا يمكن توقعها. «بينما هو لا يبحث إلا عن مصلحته الشخصية، فإنه يعمل في أغلب الأحيان بطريقة أكثر فاعلية من أجل مصلحة المجتمع كما لو أنه كان يهدف إلى حقيقة العمل فيه» (**ثروة الأمم**، 1776). هكذا يصبح الاحتمال جزءًا لا يتجزأ من إعداد الفعل الفردي والنظام الاجتماعي، ولا يظهر هكذا إلا لاحقًا. ويشتمل جديد الحداثة على استبدال التصورات القائلة بالمبدأ الآلي في النظام الاجتماعي بإدخال المصادفة والمجازفة، اللتين لا تعودان من خصائص العمل الفردي وحده لتُطبّقا على العالم الاجتماعي بذاته، كما أظهرته آليات الأسعار

(66) Philippe Nemo, «La Théorie hayékienne de l'ordre autoorganisé du marché (la 'main invisible'),» dans: P. Nemo & J. Petitot (dirs.), *Histoire du libéralisme en Europe* (Paris: PUF, 2006), pp. 1083 et suiv.

في الأسواق. وهكذا، يصبح الهوى التعويضي مقياسًا جيدًا للقراءة في عالم متغير، فوضوي وغير متوقع، بحيث لا يعارض النظام الفوضى، بل يظهر بصفته شيئًا جائزًا وغير منتظر، بسبب الدور المهم أكثر فأكثر للقرارات الفردية، من دون أن تكون الفوضى أو قلة النظام النتيجة الحتمية لذلك. من هنا التعريف الذي يعطيه كلود غوتييه للمجتمع المدني عند آدم سميث: «هو المساحة التي تنتشر في داخلها، وبطريقة مستقلة، تحركات الأفعال الفردية، بحيث يحقق كل جزء ذاته وفقًا لأهدافه الخاصة - أي الحرية - من دون أي غاية أخرى»(67).

«اجتماعية البشر اللااجتماعية» (كانط، 1795)

تركزت فكرة «الهوى التعويضي» في نهاية القرن الثامن عشر في شكل متين، وهكذا استعادها كانط لحسابه في نصه الشهير في عام 1795 تحت شكل «اجتماعية البشر اللااجتماعية»، حين ذكّر بالطريقة التي تستطيع فيها المؤسسات السياسية استعمال الأهواء ضد بعضها.

> مهما ظهرت مشكلة مؤسسة الدولة صعبة فهي ليست مستعصية على الحل، حتى لمجتمع من الشياطين [...]، وتعبّر عن ذاتها كالتالي: تنظيم حشد من الناس العقلاء الذين يتطلبون للحفاظ على ذواتهم، قوانين عالمية يميل مع ذلك كل واحد إلى استثناء نفسه منها، وإحكام **الدستور** لديهم حيث إنه برغم أن مآربهم الخاصة تتعارض في ما بينها، يمكنها أن تتفاهم [...] ويمكن العقل استعمال آلية الطبيعة، من خلال الميول الأنانية التي تؤثر طبيعيًا الواحدة في الأخرى، وكذلك تؤثر خارجيًا بصفتها وسيلة لإفساح المكان لغايته الخاصة، والتي هي إصدار القوانين [...] ولتنمية السلام الداخلي، وكذلك السلام الخارجي.

ما آلية الطبيعة هذه؟ تختصر مقالة **فكرة تاريخ عالمي** (1784) الأمر كالتالي:

---

(67) Gautier, p. 235.

> الوسيلة التي تلجأ إليها الطبيعة لتقود تطوّر جميع إمكاناتها إلى نهايته هي مضادات هذه الإمكانات في المجتمع، طالما أن هذا التطور يبدو في نهاية المطاف السبب لنظام شرعي للمجتمع. وأعني هنا بالتضاد اجتماعية البشر اللااجتماعية أي ميلهم إلى دخول المجتمع المرتبط مع ذلك بمقاومة مستمرة لفعل ذلك تهدد دائمًا بانقسام هذا المجتمع [...]. يملك الإنسان ميلًا إلى المشاركة [...]. ولكنه يمتلك أيضًا ميلًا قويًا إلى التفرد [...] وهذه المقاومة بالذات هي التي توقظ جميع طاقات الإنسان وتؤدي به إلى تجاوز ميله للكسل، وإلى التحول - تحت وقع طموحه وعطشه للسيطرة أو الجشع - [...] للخير العام والوفاق مع مجتمع مسلوب مَرَضِيًّا. [التشديد من عندنا]

هكذا، وفي نهاية القرن الثامن عشر هذا، يمكن المشكلة الموروثة عن هوبز، أي التوافق بين «الأهواء الخاصة» و«الروح العمومية»، أن تجد حلًّا وفق الفكر الليبرالي من دون اللجوء إلى السيطرة من أمير أو دولة.

الثورة المنفعية

تحقق إنجاز حاسم حين أوضح مؤسس المنفعية جيريمي بنثام (Jeremy Bentham) (1748-1832)، وتحت التعددية الظاهرة للأهواء، حقيقة مبدأ موحِّد أقوى بكثير يشترك فيه الأفراد والمجتمع في آن، هو **مبدأ المنفعة**. وقد التقى مع تحليلات هوبز وحوّلها، حين افترض أن الخوف من الموت، وهو عامل القلق الأساس للبشر عند هوبز، هو الخوف من المعاناة، فحب الحياة متواز مع حب اللذة والسعادة. وإذا تركنا جانبًا الأحكام التقويمية والآراء المسبقة المعتادة المتعلقة بالفضيلة والرذيلة وحاولنا، مثل هوبز أو - مِن بعده - هيوم وماندوفيل، فهْمَ ما يجري حقيقة داخل الآليات البشرية، فلا يمكننا إلا أن نلاحظ مفعول هذا المبدأ العالمي.

إن تقديم هذه الثورة الفكرية بكليتها، والتي هي المنفعية، وكذلك امتداد مساهمتها في خلق الأفكار الليبرالية وتطويرها يتجاوزان حدود هذا الفصل[68].

وعانت المنفعية، التي كانت - لأسباب كثيرة - مجهولة إلى حد بعيد في فرنسا، ربطها بالرأسمالية الناشئة ووصفها الروائي عند ديكنز (Dickens) مع السيد غرادغريند (Gradgrind) في **الأزمنة الصعبة** (*Temps difficiles*) في عام 1854، أو عند بلزاك في وصفه البارون نوسنغن أو الأب غرانديه، وانتهائه بتقديم المظاهر الأكثر فظاعة للثورة الصناعية، فإن تعبير «منفعية»، وحتى «فلسفة المنفعية» لم يكن بعيدًا من احتقاره إياها. مع ذلك، فلنذكّر - لرفع هذه العقبة - بأن المنفعية كانت في الحقيقة قوة راديكالية[69] للتغيير، حين فرضت - مثلًا - تغييرات في القانون الجنائي وإلغاء عقوبة الإعدام من بعد بكّاريا (Beccaria)، وذلك قبل أن يُفتح النقاش في سائر أوروبا بزمن طويل، مدافعة بالقول إنه يجب أن تكون العقوبة أساسًا للمنفعة العامة لا تعبيرًا عن انتقام للضحايا. ولنتذكر أيضًا أن مشاريع الدستور التي صاغها بنثام، على طريقة روسو، جعلته مشهورًا في أميركا اللاتينية كلها، وأن الراديكالية الفلسفية، كما كانت تُسَمّى المنفعية حينذاك، كانت قوة تقدم مشابهة - وفق إيلي هاليفي - للثورة الفرنسية. «مقابل عصر الثورة الفرنسية كان هناك في الجهة الأخرى من المانش عصر الثورة الصناعية، والفلسفة القانونية والروحانية لحقوق الإنسان، مقابل الفلسفة المنفعية لذاتية المصالح»[70]. لقد كانت المنفعية مركزيةً لتطور الليبرالية، وقد أثرت فيها ووجّهتها بعمق.

مبدأ المنفعة

لنكتفِ أولًا بتحليل ما عناه بنثام بمبدأ المنفعة.

---

(68) من أجل دور المنفعية في أصول الليبرالية، ينظر: Francisco Vergara, *Introduction aux fondements philosophiques du libéralisme* (Paris: La Découverte, 1992), chap. 2; Christian Laval, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme* (Paris: Gallimard, 2007).

(69) في إنكلترا، كان بنثام وتلامذته المنفعيون معتبرين **راديكاليين** نسبة إلى الويغ الليبراليين الذين انضموا إليهم في 1839 من أجل خلق الحزب الليبرالي الجديد، الذي تركه عندها عناصر الويغ الأكثر محافظة.

(70) Halévy, p. 6.

> وضعت الطبيعة الإنسانية تحت وطأة سيدين، الألم واللذة، لهما أن يمليا علينا ما يجب فعله. الخير والشر من جهة، وسلسلة الآثار والمسببات من جهة أخرى متعلقة بسلطتهما، وهما يسيطران علينا في أفعالنا كلها، في كلامنا كله، في أفكارنا كلها [...]. ويعترف **مبدأ المنفعة** بهذه التبعية ويجعل منها أساسًا لهذا النظام الذي يهدف إلى بناء صرح السعادة بوساطة العقل والحقوق[71].

هنا يفرّق بنثام بعناية بين مبدأ تفسيري، قانون **طبيعي** - إذا أردنا - للسلوك البشري، على أساس أن «سعادة كل إنسان هي هدفه الوحيد الفعلي (actual)»[72]، وبين مبدأ أخلاقي، **قانون أخلاقي**، مقبول من البشر الذين يعيشون في مجتمع جميعًا وليس من الفرد فقط، على أساس أن «مبدأ السعادة القصوى للعدد الأكبر هو الهدف الوحيد المرغوب فيه بالإجماع». إن قوة فرضية بنثام هي أنه ربط بوضوح الملاحظة التجريبية والمبدأ الأخلاقي، كما أراد هيوم، وصار هنا أنموذجًا لفلسفة أخلاقية «علمية» وعقلانية ليست نتاج أحكام مسبقة دينية على البشرية. لكن هذا التمفصل لا يعني أن يختلط المبدآن، فالأول هو نفسي وأنثروبولوجي، يقول لنا ما يفعله البشر في تصرفاتهم اليومية، أما الثاني فيقول لنا ما يجب عمله حين نريد التصرف بطريقة حسنة أخلاقيًّا: عدم اللحاق بأحكامنا المسبقة أو مشاعرنا المسبقة، ولكن الاهتمام بالنتائج المعقولة لقراراتنا واختيار القرار الذي يؤدي إلى أفضل النتائج لأكبر عدد من الأشخاص المعنيين. وينطبق هذا المبدأ على الأخلاقية الخاصة، وعلى التشريعات أيضًا، وهنا يصبح مبدأ المنفعة قريبًا جدًّا مما سماه ماكس فيبر «أخلاق المسؤولية» ويتعارض راديكاليًّا مع «أخلاقيات الإقناع» الخطرة وأضرارها السياسية. وإذا ضاعفنا مبدأ المنفعة بمبدأ الفعل، الذي سوف يشابه حب الذات الغالي لدى فلاسفة القرن الثامن عشر، ومبدأ التقييم، الذي هو مبدأ السعادة القصوى، يصبح لدينا هنا أداة فعالة لفهم كيف يمكن أفرادًا

(71) J. Bentham, *Principes*, I, 1.
هذا النص مستوحى مباشرة من Helvétius.

(72) مخطوطة UC 61-158.

أسيادًا أن يستمروا في الحياة وأن ينجحوا بكل حرية من دون أن يكونوا في حاجة إلى أمير أو سلطة مطلقة لقيادتهم، والحل الوحيد المسموح به للحرية البشرية هو منع العذاب الذي يفرض على الآخر.

إذًا، ليس مبدأ المنفعة ببساطة تعميمًا للأنانية، فهو لا يستبعد حسن الالتفات تجاه الآخر، وهو شعور ذو قوة توازي حب الذات ويسمح بـ «انصهار المصالح» في المصلحة العامة، كما يقول إيلي هاليفي. وإذا استبعدنا منه كل حكم تقويمي لظهر كما هو فعليًّا: محركًا للفعل المنطقي وهدفًا لكل مجتمع عادل وصالح، وهو على الأخص **قوة** - مثل القوى الميكانيكية - يمكن قياسها، وتسمح بمقارنة الربح بالخسارة لكل قرار، وذلك بفضل قيمة للتبادل بين الأهداف البشرية ألا وهي **المال**. لهذا أصبح الاقتصاد السياسي، ربما، التطبيق الأكثر شهرة لمبدأ المنفعة، وقد استعار الإنسان الاقتصادي (homo œconomicus) سماته من توصيفات بنثام. والتنظيم الذاتي الظاهري للدائرة الاقتصادية هو، في الحقيقة، نتيجة لحسابات تخص المنفعة والربح والخسارة التي يقوم بها في كل لحظة العاملون في الاقتصاد، والذين يمكننا أن نصف وظائفهم المنفعية. كذلك، فإن حالات التوازن في النظام الاقتصادي، كالأمثل (Optimum) عند باريتو، لم تعد خافية مطلقًا، إذا افترضنا أن هناك قاسمًا مشتركًا مؤثرًا خلف الصفة غير المتوقعة للتصرفات، وهو المال.

إلى هذين البعدين التفسيري والمعياري لمبدأ المنفعة، يجب أن نضيف بعدًا ثالثًا وثيق الصلة بالموضوع، إنه بُعد يسمح بالتناغم المصطنع للمصالح الفردية، وهو نتاج التشريع وليس نتيجة ما سمي «يدًا خفية» أو تآلفًا «طبيعيًّا». إن حل مشكلة التعاون الفردي والوفاق الاجتماعي يكمن في استعمال مبدأ المنفعة بصفته لم يعد صالحًا للأفراد وحدهم، ولكن للحكومات والإدارة. وبلعبه على المعاناة (ضرائب، شرطة ...إلخ) وعلى المنافع، ارتكز فن السياسة على قيادة الأفراد على قاعدة مصالحهم، حيث يتعاونون معًا لمصلحة الجميع. إذًا، تصبح المصلحة العامة النتيجة المشتركة لمصالح أنانية متنافسة، للتعاطف مع الآخر، وللاهتمام بحياة الجماعة وفن التشريع، «بالتطبيق المنظم جيدًا للمعاناة، تجد

المشكلة الكبرى للأخلاقيات، أي مطابقة مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة، حلًّا لها»[73].

ذلك هو النظام الذي سوف يسمح لليبرالية بحل مسألة التعايش بين الحريات والردّ على منتقديها. وحاليًّا لم تعد المسألة طوباوية، لأن التعاون بين البشر أصبح مكتوبًا في قوانين السلوك البشري بذاته، ولنلخص ذلك:

1 - إن مبدأ السعادة القصوى (greatest happiness principle) أو السعادة القصوى لأكبر عدد، كل واحد يُحسب واحدًا[74]، هو مبدأ معياري ذو فائدة جماعية ويصلح دليلًا للمشرّع، وبالتالي للحكومة. هذا هو مفهوم الخير الخاص بالمنفعية: يُعتبر أي فعل جيدًا إذا كانت نتائجه تنمّي رفاه كل واحد، أو في جميع الأحوال رفاه أكبر عدد ممكن: «في حال التواجه أو النزاع، وبما أن سعادة كل طرف متساوية، يجب تفضيل سعادة العدد الأكبر على سعادة العدد الأصغر»[75].

2 - إن مبدأ المصلحة الشخصية، أو مبدأ المنفعة الفردية (self-preference) يصف - وفقًا لهيوم - ما يقود في شكل عام الأفعالَ الفردية وحبَّ الذات، من دون استبعاد بالضرورة حسن الالتفات للآخر، وبالنسبة إلى بنثام الحس بالمصلحة العامة والخير العام.

3 - إن مبدأ مطابقة المصالح والواجبات (interest- and- duty- junction principle) هو وسيلة الحكم: يعمل المشرّع باستعمال الحوافز البشرية الأساسية، وهي اللذة والألم، والعقوبات، وهي الجزاء والمكافآت.

يبدو التوزيع بين الثلاثة واضحًا في شكل كامل: «الأول مسؤول عن قول ما

(73) Halévy, p. 27.

(74) في مقالة النقد **إعلان المبادئ المقترح من مرشح للبرلمان** (1831)، يحدد بنثام: «إن السعادة الكبرى لأعضاء الجماعة: السعادة الأكبر للجميع بلا استثناء، حين يكون هذا ممكنًا، السعادة الأكبر لأكبر عدد منهم حين تجعل طبيعة الوضع ذلك ممكنًا لإعطاء كل واحد منهم كمية متساوية من السعادة، حين يظهر أنه من الضروري التضحية بجزء من سعادة البعض لتأمين أكبر سعادة للباقين».

(75) J. Bentham, cité par P. Bouretz, in: Halévy, p. 306.

يجب أن يكون، الثاني ما هو موجود، والأخير الطرائق لجلب التوافق بين ما هو موجود وما هو يجب أن يكون»[76].

الراديكاليون والويغز

كيف ستلتقي الفرضيات المنفعية والدفاع عن حرية الحديثين؟

في النظرة الأولى، كل شيء يضعهم في مواجهة، فبنثام منذ كتاباته الأولى يضع نفسه ناقضًا «أوهام»[77] الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية، الموجودة في البرنامج الثقافي لحزب الويغ منذ لوك، وبخاصة مونتسكيو، الذي أصبح في ما بعد هدفًا لسهام المنفعية. لماذا؟ السبب هو أن حقوق الإنسان لا تتوافق مع أي حقيقة تاريخية، ولأنها بخاصة لا تضيف شيئًا إلى مبدأ المنفعة. إنها كلمات فارغة ترتكز على فرضية «خيالية»، على «لغو فوق عكازات بهلوان» (nonsense on stilts)، يقول بنثام في **سفسطات فوضوية** (*Sophismes anarchiques*). غير أن أحد المظاهر المهمة في فلسفة بنثام، والتي مهدت لفيتغنشتاين، هو نقده الاستعمالات السفسطائية للغة والغموض بين الكلمات والأشياء التي تؤدي إلى السفسطة، كما في حال الحق «الطبيعي»، الذي هو أعلى من الحق الوضعي، إذ لا حقوق بالمعنى الفعلي خارج ما يسمح به القانون. هكذا يقدّم بنثام نفسه إلى جانب الوضعانية القانونية.

نتيجة ذلك هي انتقاد قيم الليبرالية الكلاسيكية كلها. في المقام الأول، ليست الحرية حقًّا طبيعيًّا ولكنها إنشاء سياسي، أي ليس فيها أي شيء طبيعي، وتتلاشى إذا لم تحمها السلطات. هي تتعلق بالقوانين - يقول بنثام - وليس بحالة للطبيعة موجودة سابقًا. هي نتيجة للتشريع الجيد وليس لمبدأ لا يجوز التصرف به. بعد ذلك، لا توجد قوانين طبيعية لكن فقط تشريع عليه أن يطاول السعادة الأكبر - التي تكون الحرية والأمان جزءًا منها - للجميع أو للأكثرية.

---

(76) Jeremy Bentham, *Collected Works*, t. IX (Londres: Bowring éd., [n.d.]), p. 6.

(77) حول نظرية الأوهام عند بنثام، ينظر: Christian Laval, *Bentham. Le Pouvoir des fictions* (Paris: PUF, 1994).

وأخيرًا، تكون السلطة شرعية إذا أدّت بمهمتها لا لأنها مرتكزة على عقد أوّلي وتوافق شعبي. إنها المنفعة وليس التوافق ما يؤسس لشرعية التشريع، جاعلة الحكّام محاسَبين عند المحكومين، وهذا يقودنا إلى النقطة الحاسمة في الراديكالية. النظام الوحيد الشرعي انطلاقًا من وجهة النظر هذه هو الديمقراطية، نظام يجعل من الرفاه للجميع هدفه ومبرره. ولكن من يمكنه أن يكون الحكم الأفضل لسعادته غير الفرد المعني بذلك؟ وتدعي المنفعية أنها تصالح الفردانية الأرستقراطية الليبرالية والمثال الديمقراطي بطريقة جديدة، وذلك بفضل مبدأ المنفعة.

يمكننا تلخيص هذه المحاجة بالطريقة التالية: يعتبر بنثام أن مسألة أصل السلطة السياسية ليس لها من معنى، وأنها يجب أن تصبح مسألةً أهدافُها وتبريرُها تأمين «القوت، الوفرة، الأمان، والمساواة». لقد استبدل مفهوم الحقوق الطبيعية التي لا يجوز التصرف بها بمفهوم «الأمان» وضرورة الحفاظ عليه، وهذا لا يعني اقتسام السلطات، كما عند مونتسكيو، ولكن تقليص الثقة ومضاعفة الرقابة للحصول على هذا الأمان للمحكومين تجاه الحكام، وفقًا لتحليلات هيوم النقدية التي تبعها بنثام هنا[78]. وبما أن حقوق الإنسان ما هي إلا «أوهام» لا تقف في وجه الانتقاد، فنحن لا نطيع القوانين إلا لأنها تضاعف منفعتنا أو لأن مخالفتها تترافق مع عقوبات، وليس لأنها عادلة وفقًا لحقوق طبيعية خفية. في الواقع، القانون هو أساسًا قسري ويؤدي إلى ضرر، أو في الأقل إلى تقليص رفاهيتنا المباشرة. إذًا، يجب أن تكون «عقوبة الشر» مبررة بـ «ربح الخير»، وإلا فسيكون غير مجدٍ أن نأمل أن يطيع المواطنون القانون. ولا يمكن حب العدالة والحرية، عكس ما كان يفكر الويغز الليبراليون أو مونتسكيو، أن يكون قاعدة للطاعة، لأن هذا محال. لكن هذا لا يعني أن بنثام ليس ليبراليًّا، كما ظنّ هاليفي، ولكن بالأحرى أنه اعتبر أن الحرية لا تنفصل عن «الأمان»، وبالتالي عن مبدأ المنفعة. أما في ما يخص مفهوم الإلزام السياسي الذي يجعله متعلقًا بعقد اجتماعي، فإنه وهمي وغير منطقي، لأنه إذا كانت إطاعة القوانين

(78) D. Hume: *Enquête sur la morale,* trad. fr. (Paris: Flammarion, 1751), section VII; *Traité,* 1740, III, III, 1.

تؤدي إلى نتائج ميمونة، فإن الوفاق لا يضيف شيئًا. وقد استبدلت في النتيجة بتقدير حسنات هذه الإطاعة وسيئاتها: «من المسموح للشخص، إذا لم يكن ذلك إلزاميًا له، سواء أكان **واجبًا** أو **لمصلحة**، أن يتخذ التدابير للمقاومة، حين - ووفقًا للتقدير الذي يمكنه عمله - **تكون المساوئ الناجمة ربما عن المقاومة أقلَّ من المساوئ المتأتية على الأرجح من الخضوع**»(79).

لجميع هذه الأسباب، تبدو المنفعية في تعارض مع ليبرالية الويغز المعاصرين، من بنثام وتلامذته، لكنها في الحقيقة سوف تتوصل سريعًا إلى تطويع حزب كان في طور الأفول لأنها تناسب أكثر بكثير روح العصر. أولًا، سوف يساهم تأثير البروتستانتية بتعميم فكرة أن السعادة والفضيلة تتوافقان، وكذلك الأخلاق المنفعية. ويؤكد عالم اللاهوت وليام بالي (William Paley) (1743-1805) مثلًا، أن «الفضيلة تقوم على فعل خير البشرية بخضوعها للإرادة الإلهية، وذلك باسم سعادة خالدة». سوف يستلهم بنثام هذه الحجج لمصلحة مبدأ المنفعة، وهي التي سوف تحضّر الأرضية عند الرأي العام. بعد ذلك، فقد أنتجت التغييرات الاجتماعية والاقتصادية في إنكلترا طبقة اجتماعية جديدة من أرباب العمل الذين خاب أملهم من حزب الويغ، الذي كان لا يزال محكومًا من الأرستقراطية العقارية، ما أدى بهؤلاء إلى تمسكهم بالأفكار المنفعية وجعلها قاعدة لبرنامجهم السياسي، ثم إلى استيلائهم على السلطة. وقد بدا الحزب الليبرالي الجديد، الذي ولد في 1839 من اندماج جزء من أرستقراطية الويغز ومتعهدي رابطة كوبدن (Cobden)، أكثر راديكالية بكثير من حزب الويغ، ومستعيدًا برنامج إصلاحات بنثام وأصدقائه كان ينوي تحقيق الدفاع عن الفرد وسعادته عبر تقليص تأثير السلطة والتوليف بين الديمقراطية وسلطة الشعب من أجل الشعب والليبرالية، لأنه يجب على السلطة أو الدولة مع الحرية الفردية التدخل بأقل مقدار ممكن. أخيرًا، صارت سياسة «دعه يعمل» [سياسة عدم التدخل] (laissez faire) المستوردة من فرنسا والفيزيوقراطيين، والمعتمَدة من بنثام، مع الشرط القانوني provisos الذي لفتنا إليه، مركزيةً عند

(79) J. Bentham, *Fragment sur le gouvernement,* trad. fr., J.-P. Cléro (Paris: LGDJ, 1996; [1776]), chap IV § 21, p. 157.

هذه الطبقة الحاكمة الجديدة. وهكذا، تحوّلت فكرة بنثام برنامجًا سياسيًّا متماسكًا بفضل مجلة (*Westminster Review*)، وأضحت قاعدةً لبرنامج إصلاحات كثيرة منذ انتشار الاقتراع في إنكلترا ابتداءً من 1832 حتى إصلاح التعرفة الجمركية، الإدارة المستعمرة، القانون الجزائي وإلى أول مشروع للتربية العامة، وسوف يرسخ وضع الحزب الليبرالي اليد على السلطة في 1846 هذا النجاح. وهكذا، بدأت مسيرة انتقال ليبرالية الويغز والأرستقراطية القائلة بالحقوق الطبيعية والهوى التعويضي في القرن الثامن عشر نحو ليبرالية ديمقراطية قائلة بالجدارة وبمذهب المتعة في القرن التاسع عشر.

«ليبرالية السعادة»

إذًا، وتحت تأثير المنفعية، سوف تتحول الليبرالية في شكل جذري إلى «ليبرالية السعادة» المتمايزة عن «ليبرالية الحرية»[80] عند كتّاب القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، حيث كان توكفيل الشاهد المرتبك على هذا التحول. ويمكننا تحديد، وابتداءً من هذه اللحظة، وجود شرخ داخل الليبرالية، التي في شكل ما أو بآخر، سوف تكمل طريقها في العالم الحديث.

في الشق الأول، إن ليبرالية السعادة هي **ديمقراطية وتنادي بالمساواة**. ومقياسها الأخلاقي هو حاجات الجميع، أو العدد الأكبر منهم، في حين

(80) John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Harvard UP, 2000), p. 357.

«يعود تقليد ليبرالية الحرية في الأقل إلى عصر الإصلاح ويعطي أولوية خاصة لبعض الحقوق الأساسية: حرية الضمير والفكر، الحرية الشخصية والخيار الحر للحياة - واقع أن يكون حرًّا من العبودية والاستعباد -، وذلك لذكر بعض الأساسيات. الليبرالية السياسية هي أيضًا ليبرالية الحرية. إضافة إلى ذلك، هي تؤمن لجميع المواطنين موارد نوعية (خيرات أولية) تسمح لهم باستعمال ذكي لممارسة حرياتهم. لكن هذا لا يضمن مع ذلك سعادتهم، التي هي من مسؤولية كل واحد منهم. إن ليبرالية المنفعيين (الكلاسيكيين) - بنثام، جيمس ميل وسيدغفيك - هي مختلفة عن ليبرالية الحرية. إن مبدأها الأول هو مبدأ السعادة الأكبر لأكبر عدد. وحين تحاكم الحريات الليبرالية، فالمعني بذلك ليبرالية **السعادة**، ولكن إذا كانت تستبعدها، فإنها تخرج كليًّا من إطار الليبرالية. وبما أن مثالها الأساسي هو الحصول على الحد الأقصى من السعادة، فإذا أدى حصول ذلك إلى ضمان الحريات الأساسية أم لا فهو يبقى في حيز الاحتمال».

أن ليبرالية الحرية كانت أرستقراطية، ولم تكن المساواة جزءًا من مفاهيمها الأساسية، ما عدا صورة للمساواة في الحقوق الشكلية. وتعتبر المنفعية أن مضاعفة الرخاء العام أو المتوسط تؤدي بالضرورة إلى تقليص الفروقات، بسبب تخفيض المنفعة الهامشية حين التوصل إلى مستوى معين من الغنى. وفي الواقع، لا تؤدي زيادة دخل الأكثر غنى إلى زيادة منفعتهم إلا في شكل هامشي، خلافًا للأكثر حرمانًا، حيث تؤدي الزيادة، وحتى القليلة، إلى فرق شاسع لديهم. وبما أن الأكثر حرمانًا هم الأكثر عددًا، فإن الزيادة في رخائهم سوف تساهم أكثر بكثير في نمو الرخاء العام أو المتوسط. إذًا، المساواة هي معطى تكويني لسياسات **المنادين بالرخاء** والمنفعية، وتخضع المفاهيم الأساسية للحرية والمساواة فيها لتغييرات مهمة، فالحرية بالنسبة إليها مفهوم ثانوي مقارنة بالسعادة. هي مفهوم سياسي صرف يتعلق بالقوانين لتحقيقه لا باحترام القوانين الطبيعية، ويجب أن يتزاوج مع المساواة حتى مع جعل الشروط التي أدخلتها المنفعية أول مرّة في البرنامج الليبرالي متساوية. لكنها مساواة تبقى مرتكزة على الجدارة والعمل لا على الحاجات، كما عند ماركس. كان بنثام ناقدًا للأرستقراطية ومعجبًا مبكرًا بالثورة الفرنسية، وقد أصبح من جهة أخرى مواطن شرف في الجمعية التأسيسية، بالرغم من أن التجاوزات التي حصلت لاحقًا دفعته إلى تغيير رأيه. كانت الطبقات الجديدة من التجار وأرباب العمل، والتي عبّر هو عن قيمها، تتوق أكثر فأكثر إلى توسيع حق الانتخاب، وقد نالته في عام 1832 في إنكلترا. إذًا، سبقت المنفعة الصعود الذي لا يقهر للمبدأ الديمقراطي.

أما بخصوص الفردانية التي افترضها، فهي فردانية علم الاقتصاد، **فردانية منهجية** وليست أخلاقية، لأنها أرست أن كل فرد يوصف بوظيفة المنفعة ذاتها، وأن المقارنات في الفوائد ممكنة، وهي لم تنشغل بجعل كل شخص فردية فريدة، ولا بحقوقه التي لا ترتهن، ولكن بإشباع الحاجات التي تقبل المقارنة تحديدًا. إن المنفعية تؤدي إلى الشمولية، وترتبط بما تملكه الكائنات البشرية في شكل مشترك لا بما يميز بعضها من بعض أو بالخاصية المختلفة للأشخاص. ويختلف مؤرخو الليبرالية حول معرفة ما إذا كان هذا المفهوم

مركزيًّا أو طارئًا خلال تطورها. مثلًا، يصرّ مايكل فريدن على أن لقاء الماقبل - ليبرالية عند لوك ونظريات الحقوق الطبيعية، مثل نظرية العقد الاجتماعي، مع المنفعية والاقتصاد السياسي الناشئ هو عرضي، فمفهوم الطبيعة البشرية عنده مختلف تمامًا، مثله مثل مفهوم النظام الاجتماعي. وبما أن «كل فرد يطمح إلى فائدته الشخصية لا إلى فائدة المجتمع، فإن هذا المفهوم معاكس للمفهوم المكتوب في نظرية حقوق الإنسان، التي وجهتها تعاليم الدين المسيحي الأخلاقية الغالبة، والموصوفة، ما عدا في حالة هوبز، الذي لم يكن ليبراليًّا، بغيرية جوهرية مدونة في عقد اجتماعي». وبعكس ذلك، يعتبر بنثام أن إعطاء القيمة الأعلى لإشباع الحاجات، وكذلك المنافسة والقدرة على أخذ المبادرات، تجعل الإنسان الاقتصادي (homo œconomicus) مثال الفرد الليبرالي. إذًا، صار الزواج الأيديولوجي بين الليبرالية والمنفعية عرضة للنقاشات وإعادة التقييم في شكل دائم، ويكفينا أن نذكّر بأنه كان من الصعب على مِل، كما رأينا في الفصل الأول، أن يبقى على مسافة من هذا المفهوم. لكن ليبرالية السعادة لا تؤمن بالتناغم الطبيعي للمصالح، وإذا تبنت سياسة «دعه يعمل» [سياسة عدم التدخل] التي صارت نتائجها من أجل الرفاه أكيدة، فإنه يمكن الدولة أن تتدخل في حال الضرورة، لأن مبررها هو السعادة المشتركة. ولا تشكّل حرية الأسواق عقيدة عند المنفعية، والتي ستكون بالأحرى تدخّلية. وكما في مؤسسات العدالة، وكذلك في الإدارة الاقتصادية، تحاول يد الدولة خلق تناغم في المصالح إذا كان هذا ضروريًّا. ويفترض هذا التدخل وجود إدارة فعالة وفقًا لمثال الموظف الهيغلي في دولة عقلانية قائمة على الأخلاقية المنفعية، والتي يمكنها أن تدخل في صراع مع الرأي العام والأخلاق العادية. وتصبو المنفعية إلى الأبوية، كما قالها في حق فوكو.

بعد ذلك، فهذه الليبرالية هي نظرية **واحدية** وبنائية، حيث يكفي عنصر واحد لتفسير السلوكات البشرية - الفردية والجماعية - وقيادتها، في حين أن الليبرالية كانت حتى هذا الزمن عند لوك أو مونتسكيو تعددية، وكانت ترتاب من النظريات الجامدة والمنهجية التي تبحث عن مبدأ موجه واحد، وهذا يعني

أنه كان شرخًا مهمًّا جدًّا في تاريخ الليبرالية[81]. وهي في الوقت ذاته عقلانية، لا تتأثر - كما مونتسكيو أو توكفيل - بتفرّد التجربة الاجتماعية أو التاريخية وبتنوع الثقافات.

خلال قرن سوف يتعايش هذان الشكلان لليبرالية، وفي القرن العشرين فقط، ومع جون رولز، سوف يُكشف عن تنافر بين هذين التيارين وسينطلق قطار العودة إلى ليبرالية الحرية (يُنظر لاحقًا، الفصل السادس).

ازدهار المجتمع المدني وانتصار السوق

مضاعفة فرص العمل عند المواطنين إلى ما لا نهاية
وجعلهم يشعرون كل يوم بأنهم مرتبطون ببعضهم بعضًا.

توكفيل
عن الديمقراطية في أميركا

أوصل المفهوم الحديث للحرية إلى التحرر التدرّجي في المجال الاجتماعي من تأثير الدولة، وإلى حلول «المجتمع المدني»[82] واستقلاله المتنامي. ومن الآن فصاعدًا، وفي دائرة التبادلات التجارية والثقافية، سوف

(81) ينظر، مثلًا: John Gray, *Mill on Liberty* (Londres: Routledge, 2000); William Galston, *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice* (Cambridge UP, 2002).

(82) نؤرِّخ لظهور عبارة «المجتمع المدني» عند آدم فرغسون (Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (1767)، وهو معاصر لآدم سميث ولكنه أقل شهرة منه. **والمجتمع المدني** عند الإنكليز في القرن الثامن عشر يعني المجتمع «المتحضر»، المديني الذي يحترم القوانين «المدنية» (سيسرون)، التجاري والحاذق والذي توصل إلى مستوى عالٍ من التطور واللباقة بفضل تطور العلوم والفنون. أما هيغل وماركس فقد عكسا هذا الحكم الإيجابي حول التطور ووصفا هذا المجتمع الحديث بـ «البرجوازي» أساسًا، أنه **المجتمع البورجوازي**، الفاقد كل حس أخلاقي وسياسي للجماعة والمتجه إلى النشاط الاقتصادي الأناني فقط. وفي المعنى الحديث، يتعلق المجتمع المدني **بمجموعة الجمعيات**، والعلاقات الاجتماعية التي أسسها الأفراد بأنفسهم بمعزل عن الدولة Jürgen Habermas, *L'Espace public*, trad. fr. (Paris: Payot, 1992; [1962]). من المهم الإشارة إلى أن الألمانية المعاصرة تستعمل الآن عبارة Zivile Gesellschaft لتعيين المجتمع المدني بالمعنى الإنكليزي، الواسع، للعبارة.

«يتمدن» الأفراد بعيدًا من تأثير الدولة ورقابتها. وصارت كل المشكلة معرفة ما إذا كان لهذا التطور، الذي يبدو أنه أراح الطوباوية الليبرالية في مجتمع منظم ذاتيًا للأفراد، نتائج دائمة، أم إن هذا [المجتمع] سيكون عرضة للدمار. وإذا بدت لنا، من بعيد، أزمات مجتمع السوق وصعود الاشتراكية مسألة لا يمكن تجنبها، وكذلك دور الدولة المتنامي بوصفها الضامن الوحيد للسلام الأهلي والرخاء، فإن هذا ليس ببدهي عند فاعلي هذا التحول الاجتماعي والفكري الخارق ومشاهديه، الذين رأوا فيه قبل كل شيء إمكان تقدم وتحرر للبشرية جمعاء. ومع قدوم المجتمع المدني، ظهر العالم «الحديث» كأنه قد توصّل إلى مستوى من التطور أعلى بكثير من مستوى المجتمعات القديمة. أما بالنسبة إلى هيغل وماركس، فإنه، بعكس ذلك، سوف يفقد الحس بالإنسان، أي الحس بالجماعة والتضامن.

يمكننا القول إن المجتمع المدني وُلد من الحجة المدافعة عن التسامح الديني الذي مثّله جون لوك في **رسالة في التسامح** في عام 1686، وهي حجة تطلب إقامة حدود صارمة بين المجال «الخاص»، الذي هو في هذه الحالة مجال ضمير المؤمن، وبين آرائه الشخصية. لا تملك أي سلطة سياسية الكفاءة أو الشرعية لتنظيم الضمائر أو التدخل في هذا المجال المتحفَّظ عنه، لأنه يرمز إلى سيادة الفرد، ومن خلال هذه الثغرة سوف تتورط أولًا موجةُ الاعتراض على الأحادية السياسية المطلقة، ومن ثم الموجةُ المطالبة بتحرر الحياة المدنية، أي التفاعلات بين الأفراد، من تدخل السلطة السياسية، الأمير والدولة والحكومة. ومن المؤكد أن حرية الضمير هي أحد العناصر الأساسية في هذا التغيير.

إن تحرير المجتمع المدني ووضع حد لامتيازات الدولة سياقان لا ينفصلان، وفي حين لم تتوقف الملكيات المطلقة عن التعامل مع الحيّز العام بصفته ملكيتها الخاصة، فإن الفصل بين المجتمع المدني والدولة سوف يصبح علامة لتقدم الحريات الفردية. لكن هذا الحيّز العام ليس فقط حيّز المواطنية والمشاركة في الأمور العامة، (res publica) الشيء العام في جمهورية الجمهوريين الكلاسيكيين، بل هو - بعكس ذلك - الامتداد لعالم العائلة،

لـ «الخاص»، للمشاعر والمصالح الفردية، للتجارة والصناعة، للمؤسسات والتحالفات من أجل إرضاء الحاجات، للفنون والعلوم التي هي مصدر التقدم والسعادة... ذلك هو معنى حرية الحديثين والاستقلال الفردي. ويتركز مصدر هذا الحيز في ظهور التنظيمات المتعددة، المؤسسات، الجمعيات، أماكن التفاعل الفردية التي وازنت السلطة المركزية للدولة، والتي سوف تصبح - كما قال توكفيل في **عن الديمقراطية في أميركا** (II, II, 6) - «المدارس الكبرى المجانية، حيث يأتي جميع المواطنين لتعلّم النظرية العامة للتجمعات».

يريد توكفيل في هذا الفصل، وبشكل بيّن، إقناع قرّائه الفرنسيين بأن الحرية السياسية أبعد من أن تكون خطرة، فهي مصدر للمواطنية أكثر من كونها إمكانًا للتآمر على الدولة، لأنها «تُعمم طعم التجمع وعادته، وتمنحنا الرغبة في الاتحاد، وتعلِّم حشدًا من البشر عاشوا دائمًا وحيدين فن تنفيذ ذلك»... «لكم أن تتصوروا بسهولة كيف أن هؤلاء البشر المنشغلين تمامًا لا يستهويهم أبدًا إقلاق الدولة ولا تحطيم الهدوء العام الذي يستفيدون منه». وانطلاقًا من التجمعات السياسية التي ازدهرت بفضل المبادرات الفردية، يعطي توكفيل للمجتمع المدني المعنى الأكثر اتساعًا بدلًا من رؤيته مكانًا للمؤسسات التجارية أو الصناعية فقط، كما فعل هيغل وماركس.

إن استعارة «اليد الخفية» عند آدم سميث[83] هي أفضل توصيف لهذا النوع من المجتمع الجديد، ذي التنظيم الذاتي والمزدهر، المحرَّر من وصاية السلطة السياسية، وأيضًا من وصاية الأخلاق الجماعية غير الملائمة، بسبب وجود تعددية الخيارات والميول الفردية. وتؤدي المتابعة الحرة للمصالح إلى نتائج غير متوقعة ويمكن أن تكون سعيدة مثلًا، وذلك حين يؤدي البحث عن الثروة بفضل تقسيم العمل إلى نمو الفنون والتقنيات المفيدة للبشرية. ولكن خلافًا للعالم القديم، لا شيء يضمن ذلك، فلم يعد يوجد أي نظام طبيعي يمكن التقيد به، لأن حداثة الليبرالية هي وعي للصفة **المصطنعة** والعفوية

(83) ينظر: Friedrich A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, trad. fr. (Paris: PUF, 1980; [1973]); Gautier, pp. 239-254.

للنظام الاجتماعي، للحرية، المؤسِّسة إياه وبالتالي أشكاله المحتملة، وحقيقة الأخطار والطوارئ.

عالم الجمعيات:
ما وراء تمييز «العام» من «الخاص»

هناك جانب مهم جدًّا في حرية الحديثين، وهو علاقتها مع **حق الملكية**، حق أصبح تأسيسيًّا في المجتمع المدني الجديد. في الواقع، لقد ظهرت طريقة جديدة لفهم امتداد حق الملكية ومسؤولياتها. ويجيز هذا الحق إمكانات **عمل** جديدة أكثر من كونه ببساطة **امتلاكًا** دائمًا، كما عند لوك. ومنذ ذلك الحين فصاعدًا باتت العلاقة بالملكية ناشطة وتسمح بتحويل سلطة الجماعة الأخلاقية نحو الفرد وممارسته على مساحة واسعة من الحياة الاجتماعية[84]. ونستطيع تعريف الحق في الملكية ليس فقط بالطريقة العامة، أي بصفته حماية للحرية الفردية، ولكن أيضًا بطريقة أكثر تحديدًا، بأنه يعطي إمكانًا شرعيًّا **للفعل**، وذلك تبعًا لتقديراته الخاصة، والتي لم تعد خيارات ذاتية وإنما مشروعة، ومتضمنة مسؤوليات مادية ومدنية[85]. ومن دون الحق في الملكية تصبح حرية التعهد مستحيلة، هكذا نمت إمكانات شرعية جديدة للعمل، للتعهدات، وللإنتاج منذ أن أصبحت المبادرات الفردية غير مقيدة من الرقابة والمراقبة السياسية أو الامتثالية الاجتماعية، ومحمية بوضع قانوني. هكذا تتطور الدائرة الخاصة بصفتها فضاء للسيادة منافسًا لفضاء الدائرة السياسية[86]، والذي لم يعد خاصًّا أو عامًّا، بل فضاءَ «المجتمع المدني»، الذي هو تمامًا مجتمع «المالكين». وبفضل الحق في الملكية اكتسب الفرد سلطة تحرّم عليه ما يخص استعمال الأشياء والممتلكات إذا كانت نتائجه تطاول الآخرين. يجب إذًا التشديد أيضًا على الجانب **الفعال** لهذا الحق في الملكية ولكن بعبارات جديدة، ولهذا السبب

---

(84) Gerald Gaus, in: *Social Philosophy and Policy*, vol. 24, no. 1 (Hiver 2007), pp. 104-116.

(85) Ibid., p.111.

(86) Ibid., pp.111-116; Michael Zuckert, in: ibid., p. 267.
حول ملكية الذات والقانون.

أخطأ بيير مانون بلا شك حين كتب أن «تمييز المجتمع المدني من الدولة، وهو من ركائز، والأرجح أنه ركيزة الليبرالية، يجد أساسه في تمييز المالك من المواطن»[87]، لأنه تصور الحق في الملكية والمجتمعَ المدني بمعنى التملك لا بمعنى الفعل، و«البرجوازيَّ» المالك منفصلًا عن كونه رب عمل، أو أنه سيصبح كذلك بفضل الحق في الملكية، والمواطنية بكونها سياسية محضًا، وهذا ما يناقض المثل الأعلى لليبرالية وكذلك تاريخها، ومن الممكن ألا يكون التناقضَ الوثيقَ الصلة بالموضوع بين المواطن والمالك، ولكنْ بين رب العمل وصاحب الدخل الذي لا يعمل.

ما يهم قبل كل شيء، على المستوى السياسي، هو حماية توسع الحرية بصفتها قدرة على الفعل، وتوسع مجالها وليس مضمونها، وكذلك استعمالها أو أهدافها التي لا تخص السلطة السياسية إلا إذا كانت نتائجها تبدو مضرة بالآخرين، وفي هذه الحالة يحق للدولة أن تتدخل وتمارس القوة تجاه الخارجين عن القانون. ومجال الحرية هو مجال قدرة الفرد على الفعل من دون أن يواجَه بالتدخل، بالإكراه أو التهديدات. وهكذا، نمت مساحة عامة ولكن غير سياسية في شكل لم يحصل سابقًا قط، منافِسة قيمَ الحقل السياسي. إذًا، ما هو أنموذجي لليبرالية الانطلاقُ المدهش لما سمي «الأجسام الوسيطة»، بسبب الحقوق المدنية الجديدة التي يمارسها الأفراد: حرية التعبير، التجمع، الصحافة، وكذلك الحقوق السياسية. إن انتشار صحافة حرة في إنكلترا والولايات المتحدة، وكذلك الجامعات الحرة، وتعدد الكنائس والمنظمات الدينية، إضافةً إلى عدد لا يحصى من النوادي السياسية، النقابات، الأخويات، مؤسسات الإحسان والتربية ...إلخ، وكذلك المؤسسات التجارية والصناعية

(87) Pierre Manent (dir.), *Les Libéraux,* 2 vols., t. I (Paris: Hachette, 1986), p. 149.

حول العلاقات بين المجتمع المدني والدولة في فرنسا، يُنظر بيير روزنفالون، **الأنموذج الفرنسي السياسي**، الذي يستنتج أن، وبشكل قاطع، الفصل موجود من الآن فصاعدًا في أشكال التمثيل منه في الحقيقة السياسية الفرنسية. «في حين أن النقابات قد تشكلت والجمعيات تكاثرت، فإن الشكاوى القديمة حول وجود فراغ كبير بين الدولة والأفراد بقيت تتكرر مرارًا [...]. وقد حدد نوع كهذا من الميل غير الليبرالي دائمًا العقول في الوقت الذي كانت تعددية أكيدة تأخذ طريقها في المجتمع» (ص 432).

والمالية، هذا كله يثبت القدرة الخارقة على التنظيم عند الأفراد حالما يكونون أحرارًا من كل تدخل، وتكون حقوقهم في الملكية محفوظة، ويمكنهم إظهار سجاياهم وطاقاتهم، فلا ننسى أن المثال الأعلى الإنساني للعصر، أي للثورة الصناعية الأولى، هو مثال رب العمل، فائدته الاجتماعية، «سماته»، أخلاقيته في العمل وكذلك إنسانيته، وهذا كله في تناقض مع الطفيليين والمستفيدين من أي نوع كانوا، وقد رسمهم الأدب الفيكتوري في شكل كاريكاتوري[88]. المهم أن عقلية المغامرة التي حرّكت المجتمع المدني لم تقف عند المؤسسات التجارية، المالية أو الصناعية، ولكنها امتدت إلى عدد كبير من التنظيمات الأخرى. وهكذا نما قطاع جديد لم يكن خاصًّا أو عامًّا، ولكنه كان يعبّر عن طموحات الأفراد الجديدة، وهي أن يكونوا مسؤولين عن وجودهم في قطاعات كثيرة من دون أن يكونوا متعلقين بأي كان.

هناك مثال يمكنه أن يوضح هذا الجانب من المجتمع المدني والمثل العليا التي جسّدها: مثال تاريخ الجامعات في إنكلترا. فإلى جانب الجامعات القديمة، أكسفورد وكامبردج، أنشأ أفراد جامعات جديدة في القرن التاسع عشر، وكانت لكل واحدة منها مواردها الخاصة واستقلاليتها، وحقوقها وتقاليدها المعينة و«طابعها» الذاتي، على طريقة المؤسسات الخاصة إلى حد ما. وهكذا، ولخلق توازن مع نفوذ كلية لندن الملكية، وُلدت في عام 1826 جامعة كلية لندن (LSE) من أصدقاء بنثام، وكان يُنظر إليها بصفتها دينية ومحافظة جدًّا، وقد أصبحت المؤسسة الأولى التي يمكن غير الدينيين التعليم فيها، وفتحت أبوابها لطلاب من مختلف الأديان والأعراق والأصول. كما أسس في عام 1895 مدرسة لندن للاقتصاديات أربعة أعضاء من الجمعية الفابية (Fabian Society)، بياتريس ويب (Beatrice Webb) وسيدني ويب (Sidney Webb)، وغراهام والاس (Graham Wallas) وجورج برنارد شو (George Bernard Shaw)، إثر غداء مشترك في الريف! هدفهم لم يكن أقل من تحسين المجتمع بمعرفةٍ أفضل لأسباب الفقر والفروقات

(88) كان التناقض واضحًا في الروايات الفيكتورية لجورج إليوت وديكنز، بالتأكيد، ولكن كذلك عند كتاب معروفين أقل، مثل Mrs. Gaskell.

الاجتماعية، وقد أرادوا وضع المعرفة وعلوم الاجتماع والاقتصاد الجديدة في خدمة التقدم الاجتماعي، وحصلوا على التمويل الخاص الضروري لذلك، وهكذا أصبحت LSE في عام 1901 الجامعة الأولى التي تعطي شهادة ديبلوم بالعلوم الاجتماعية[89].

يمكننا مضاعفة الأمثلة هنا. هناك حالة أخرى تسمح بايضاح «مفهوم الائتمان Trust»، المشتق من «كلمة trust»، أي الثقة، التي لا تستعمل بالفرنسية إلا للتكتلات المالية أو الصناعية، بينما تعبر بالإنكليزية عن نوع من التجمعات ذات الوضع القانوني الفريد، وهي بين العام والخاص. هكذا ولد في إنكلترا عام 1895 «**التراست القومي**» (National Trust) من أربعة إنسانيين فيكتوريين كانوا يطمحون إلى النضال ضد النمو المديني غير المنظم والتصنيع اللذين يهددان الريف الإنكليزي. وهو يملك حاليًّا أكثر من 248000 هكتار في الريف وألف كيلومتر على الساحل، فضلاً عن مئتي منشأة ذات أهمية تاريخية. وقد أصبح جمعية لا تبغي الربح ذات نفوذ كبير وتدار من أعضائها. وبعيدًا من كونها ولدت بسبب تقصير الدولة، فإنها تنعش عمل الدولة، وذلك من خلال الشراكة في العمل معها ومع السكان المعنيين.

الدائرة «الأخلاقية» (هيغل، 1820)

هل يمكن أن تُختزل الدائرة المسماة «خاصة» بالدائرة ««الاقتصادية» واللاأخلاقية للإنتاج والاستهلاك فقط، حين لا يعود ثمة مكان فيها لروح العامة، وتصبح المنفعة الاجتماعية - كما يقول المنفعيون - الهدفَ الأسمى الذي لا نقاش فيه للأفراد أو للحكومة أو للإدارة أو للدولة، كونهم جميعًا وكلاء لهذا الهدف؟ سوف يستهلك هذا البعد الجديد - المعياري وحتى الأخلاقي - «للخاص» بعضَ

(89) أصبحت مدرسة لندن للاقتصاديات جمعية لا تبتغي الربح (خيرية) وصارت تتلقى مساعدات من الدولة، وكذلك الدعم من القطاع الخاص وتديرها لجنة مستقلة: أساتذة، طلاب، ممثلون عن الدولة، مجموعات محلية وعدد كبير من الممولين، حيث إنه من الصعب التفريق بين العام والخاص. وهذا ينطبق على جزء كبير من القطاع التربوي، مع نجاحات متفاوتة، ولكنها تحافظ على هذا المثال من التعددية والشراكة الخاصة - العامة.

الوقت لكي يصبح موضوعًا عند الفلاسفة الاسكتلنديين قبل هيغل في 1820، في **أصول فلسفة الحق** (*Principes de la philosophie du droit*) (§ 189)، الذي قرأهم واستشهد بهم. وفي حين وضع القدماء الدائرة العائلية مقابل الدائرة السياسية، استبدل المجتمع المدني للحديثين هذا بمفهوم للاجتماعي **حديثٍ** تمامًا، وهو ليس طبيعيًّا أبدًا، بل منشأ ويمتاز بتماسكه وبوضوح من نوع جديد، وضوح ليس عقلانيًّا ومنهجيًّا، ولكنه لاحق ومجازي، وكأن **يدًا خفية** حرّكته.

رأى هيغل جيدًا أنه لا يكفي وصف المجتمع المدني بأنه عالم من الحاجات والصفقات يتسم بالفوضوية لأنه يمتلك - كما يقول - «عالمية»، أي نظامًا داخليًّا معياريًّا و«أخلاقيًّا» (sittlichkeit) (§ 186-187) يجعله متناغمًا ومفهومًا. لكن هيغل يعتبر أن استقلالية المجتمع المدني تجاه الدولة لا يمكن أن تتحقق إلا خلال فترة قصيرة قبل زمن التركيب النهائي، الذي هو تركيب العالم البرجوازي والعالم القديم في دولة حديثة عقلانية، وكل جديد أعيد تشكيله فوق أطلال الثورة الفرنسية (§ 258-259). من المؤكد أن الليبرالية رفضت تفسير هيغل، بمعنى أن هيئة عليا هي سلطة الدولة تستطيع وحدها تنظيم مجتمع الحاجات والتجارة، وقد تبنَّت فرضية سميث عن تقسيم العمل: أن التكاملية والترابط بين المشاريع الفردية هما اللذان يخلقان التنظيم الذاتي للمجتمع، أما الدولة فهي هيئة تأتي في الدرجة الثانية للتنظيم الخارجي.

إذًا، لا يمكن اختزال «المجتمع المدني» حتى بالنسبة إلى هيغل بالمجتمع البرجوازي (bürgerlische gesellschaft) الذي يرى نفسه مقتصرًا على العلاقات التجارية. هكذا، وكما لاحظ توكفيل بحق، فإن المثال الأعلى للمجتمع المدني، ولـ «مؤسساته الحرة» **وأخلاقياته** (ethos)، هو الذي يقدم تصورًا للمجتمع بوصفه تعاونًا إراديًّا. وسوف يقف هذا المثال عائقًا خلال فترة كبيرة من القرن التاسع عشر، في وجه فكرة صراع الطبقات. لقد تم التفكير بالمجتمع على صورة تجمع إرادي لأفراد يهدفون إلى انتفاعهم المتبادل، واعتبر الليبراليون أن التوافق بين المصالح الشخصية ليس وهمًا لكنه نتيجة إلغاء الامتيازات وعدم وجود الحواجز العشوائية أمام المبادرات الفردية. في حالة كهذه ليس من الغريب أن تشجع هذه

الأيديولوجيةُ العقليةَ المغامرة، وأن تتجاهل العوائق أمام المبادرات الفردية التي لا تتعلق بغياب «الشخصية الحازمة» أو بنواقص الأفراد، وإنما بالشروط الاجتماعية الموضوعية وغياب الملكية، فالتحوّل الذي حصل هو المرور من مجتمع طبقي إلى مجتمع لا يعترف إلا بالجدارة، حيث لا يحدّ النجاح إلا الموهبة. وعليه، فقد بدا أن النظام الاجتماعي لم يعد محكومًا بحتمية عمياء وظالمة، ولكنه ينتج في شكل أساسي من القرارات الفردية. لكن ألا يحجب الأنموذج الليبرالي الذي يقوم على جملة من العقود والتجمعات، والذي يدخل فيه الأفراد بكامل الحرية بحثًا عن أكبر فائدة ممكنة، اللامساواةَ الأكثر فظاعة والتي تمنع تفتح المواهب وإمكانات العمل بسبب عدم وجود الملكية بالذات؟

انتصار السوق: أساطير وحقائق

في أغلب الأحيان نماثل بين الليبرالية وتحرير الأسواق، الليبرالية الاقتصادية، التبادل الحر، فتح الحدود أمام التجارة، «دعه يعمل» [سياسة عدم التدخل] وعدم تدخل الدولة. وهناك تفسير آخر، وهو أن حرية الحديثين هي فقط أحد الشروط التي شجعت انطلاق اقتصاد السوق. وقد أعطت الليبرالية الفلسفية والسياسية أيديولوجية وأسسًا للوفاق شجعت بدورها نمو الأسواق التنافسية والرخاء العظيم الذي صار ممكنًا. وفي الواقع، فمن الواضح أنه من دون مؤسسات الحرية التي حررت المجتمع من رقابة الدولة، فإنه كان من المستحيل لهذه النجاحات أن ترى النور. ومع ذلك، فإن الالتقاء بين الليبرالية السياسية واقتصاد السوق بقي ربما عرضيًا، كما أشار إلى ذلك بعض المؤرخين، مثل مايكل فريدن. بالنسبة إلى فلاسفة القرن الثامن عشر في كل حال، من ديفيد هيوم إلى فولتير ومونتسكيو، فإن مما لا شك فيه أن المؤسسات السياسية للملكية الدستورية الإنكليزية هي المسؤولة عن التطور المميّز الذي سجّلوه. أما الاستبداد والحمائية عند الملكيات المطلقة، فقد اعتُبرا، بعكس ذلك، أسبابًا للتأخر الاقتصادي والفقر في بقية أوروبا، وذلك خلافًا لإنكلترا. ويوجد في نهاية القرن الثامن عشر هذه إجماع على استمداد ليبرالية سياسية والانعتاق في وجه الدولة،

وانطلاق المجتمع المدني، والتقدم الاقتصادي والرخاء الجديد... صلة سوف تستعيدها وتضخمها المنفعية كما رأينا سابقًا.

ما هذه العوامل الملائمة؟

هناك مرحلتان في تطور الرأسمالية الحديثة والسياسات الاقتصادية التي شجعتها والتي يمكن تمييزها.

المرحلة الأولى: مرحلة الرأسمالية التجارية (أو **المركنتيلية**)، وهي تطابق سوق الرساميل والمنتجات في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا. وأحد مظاهر المركنتيلية هو النظرية الحمائية التي مارستها الدول - الأمم الأوروبية التي كانت في طريقها إلى الحداثة انطلاقًا من معاهدة السلام في وستفاليا (1648)، كان هدفها تنمية ثروات الأمم عبر الحد من الاستيراد وتشجيع الصادرات، وكذلك زيادة الفائض في الميزان التجاري، بما فيه عبر إجراءات حمائية، وهذا قومية اقتصادية. وكان آدم سميث هو الذي اخترع عبارة «نظام مركنتيلي» في كتابه **ثروة الأمم** (1776)، حيث نقض الفكرة القائلة بأن ثروة أمة ما تُقاس بحجم فائضها التجاري. وفي عصر لوك وبدايات الليبرالية الكلاسيكية، كانت الرأسمالية المركنتيلية متمركزة جيدًا في إنكلترا وبقيت حتى نهاية القرن الثامن عشر.

أما المرحلة الثانية، فقد بدأت مع نقد المركنتيلية في عصر ديفيد هيوم وآدم سميث، وقد أدّت إلى ترك مراقبة الأسواق التدرّجي، وفي إنكلترا إلى الحقوق على الحبوب، عبر ما سمي «قوانين الحبوب»، في 1846، وإلى تبني سياسات تجارية **للتبادل الحر** الذي نادى به سابقًا الفيزيوقراطيون الفرنسيون بما يخص الزراعة. ويقدم الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم، في أبحاثه عن النقود والتجارة العالمية[90]، نقدًا تجريبيًّا للمركنتيلية، التي هي - كما يقول - مصدر للإفقار وتضخّم الأسعار، وليس للإثراء. وكان آدم سميث هو مَن قدّم

(90) David Hume, *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais,* trad. fr., introduction et Édition de Gilles Robel (Paris: P U F 2001; [1752]).

في شكل خاص الانتقادات الأكثر أهمية للمركنتيلية، فبرهن بادئ ذي بدء أن حرية التجارة تأتي بالفائدة للطرفين، وأنها لعبة مجموعها ليس صفرًا، ثم برهن أنه بفضل حرية التجارة يؤدي تقسيم العمل بين الأمم والتخصص في الإنتاج إلى اقتصاديات ذات مستويات، وهذه تحسّن فاعلية الإنتاج، كما اعتبر أن تقسيم العمل هو مصدر لنمو الإنتاج وتقدم الاقتصاد والازدهار، ما يؤدي إلى جعل التنظيم من الحكومات غير مجدٍ، كما كانت الحال في القرن السابق. وأخيرًا، يبرهن سميث أن التواطؤ بين الحكومات والزراعة مضر بالشعب، وفي حين كانت السياسات المركنتيلية موضوعة لمصلحة الحكومات والطبقات الحاكمة، فإن عقائد «دعه يعمل» [سياسة عدم التدخل] والأسواق الحرة تتصوّر الرفاه الاقتصادي بمعنى أوسع يضم الشعب كله. ويعتبر مفكرو الأنوار الاسكتلنديون، أن السعادة البشرية لا يمكن فصلها عن الحرية السياسية والازدهار الاقتصادي معًا، ومن هنا عنوان كتاب آدم سميث **ثروة الأمم**، التي هي ثروة الشعوب لا ثروة الدول والحكومات. ونرى بوضوح أنه يعتبر أن النضال ضد الملكية المطلقة لا ينفصل عن النضال من أجل الازدهار وضد الإفقار الذي تولّده تجاوزات الحكومات حرية التجارة والسوق، فاختلال السوق ليس بالنسبة إليه عقيدة، ولكنه جزء من مؤسسات الحرية. هذا هو العصر الذهبي لليبرالية الذي يتزامن مع مرحلة الرأسمالية الأولى، مرحلة المؤسسة الخاصة، التي لن تبقى أبدًا متوافقة مع المرحلة الصناعية، وبعكس ذلك سوف يحوّل أتباع سميث الليبراليون المتطرفون في القرن العشرين، أمثال ميلتون فريدمان، هذا الاختلالَ وفتحَ الأسواق بلا رادع أيديولوجيةً سياسية، وسوف يفصلون «الليبرالية الاقتصادية» عن أرضية مؤسساتها السياسية والاجتماعية.

هناك رأي مسبق آخر يجب تجاوزه، وهو فكرة أنه يمكن السوق أن تعمل من دون قواعد ومراقبة، وكما رأى هيغل بحقٍّ في **[أصول] فلسفة الحق** (*Philosophie du droit*, § 209)، فإن مرحلة القانون أساسية لنمو المجتمع المدني والتفاعلات البشرية في السوق. إذًا، كانت إحدى نتائج «حرية الحديثين» انطلاقة الحق الخاص، الحماية **الشرعية** للدائرة الخاصة، وليس دائرة العائلة والمؤسسات الخاصة فحسب، مثل الملكية الخاصة، ولكن أيضًا دائرة المنشأة.

وتصون الليبرالية السياسية ما هو جوهري لحرية المؤسسة والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج التي هي أساسية للعمل، كما برهن ذلك لوك، وتصون أيضًا ضمان العقود، عقود العمل والعقود التجارية ...إلخ، والتي من دونها لا يمكن النشاط الاقتصادي أن يقوم. وهي تفترض أخيرًا الوصول الحر إلى الممتلكات العامة، وتعطي الإطار القانوني الضروري لتنظيم الأسواق، سواء أكانت أسواق الأراضي السلع أم العمل.

نتيجة لذلك، ولكي يسير عمل السوق، فإنه في حاجة إلى الدولة بصفتها إطارًا قانونيًا وعاملًا اقتصاديًا، بالمعنى المحدد لدولة القانون/ حكم القانون (The rule of law) (l'État de droit). ولا تنفي الليبرالية دور الدولة، ولكنها تضع له حدودًا، وهناك مثال يوضح ذلك. بعد 1989 وسقوط جدار برلين، وحين أرادت الدول الجديدة التي كانت اشتراكية سابقًا الالتحاق باقتصاد السوق، مثل تشيكوسلوفاكيا، لجأت إلى رجال قانون من مختلف الدول الغربية لتغطية الفراغ القانوني الذي وُجدت فيه، لأن الحق في التجارة والملكية والتجمع وغيرها لم يكن موجودًا في النظام الاشتراكي[91]، لذا كان من الضروري تأسيس دور دولة القانون والشروط القانونية للملكية، وكذلك النشاط والتبادل الاقتصاديين، لكي تصبح السوق فاعلة. وهكذا، حصل أحيانًا تعاون - وأحيانًا مواجهة - بين التقاليد القانونية المتعددة في أوروبا، من **القانون العام** (common law) البريطاني إلى **فقه القانون** (rechtslehre) الألماني وقانون نابليون الفرنسي، وذلك في مجالات القانون الدستوري والقانون التجاري والخاص. وهذا لم يمنع بالتأكيد أن يأخذ التحول نحو اقتصاد السوق مظاهر «حرب المافيات» أحيانًا، بالأخص في روسيا وأوروبا الشرقية، ولكن أقل في أوروبا الوسطى، وكذلك كان تشييد دولة القانون في البلاد التي دمرتها الحروب الأهلية والإثنية، بخاصة في أفريقيا الغربية، في قلب سياسات النمو عند البلدان المانحة، لأن ذلك كان الشرط الضروري لإعادة إحياء النشاط الاقتصادي، فدولة القانون لا تعطي فقط الإطار

(91) مثلًا، شارك فيلسوف الحقوق الأميركي بروس أكرمان من قريب في إنجاز الدساتير الجديدة في أوروبا الشرقية مع مشاركة جزء من النخبة الشيوعية. ينظر: Bruce Ackerman, *The Future of Liberal Revolution* (Yale University Press, 1992).

الشرعي للسوق وتضمن حسن سيره، ولكنها عامل اقتصادي مهم جدًّا، إلا أن المشكلة في أن يسبِّب وزنها أساسًا لخلل في التوازن. وحتى لو أرادت الليبرالية الكلاسيكية التخفيف من تدخل الدولة في الدائرة الاقتصادية، إلا أنها لا تنفيها بالمطلق، وذلك بعكس طروحات الليبراليين المتطرفين.

أما العامل الثالث المشجّع لنمو اقتصاد السوق، فهو الأخلاقية البروتستانتية والفردانية الأخلاقية، فالفردانية الليبرالية كانت قبل كل شيء **فردانيةً أخلاقية**، حيث الاهتمام بالآخر، المشاعر الأخلاقية والحس الاجتماعي تؤدي دورًا مهمًّا فيها. وكما لاحظ لويس دومون[92]، لم تؤدِّ هذه الفردانية إلى الانفصال عن العالم أو إلى الفوضوية، لأنها وضعت العمل وتغيير العالم في قلب مشروعها. وكان مثال رب العمل الفيكتوري، الشخص الذي بنى نفسه بنفسه (self-made man) في هذا العالم الجديد هو مثال رجل ذي شخصية، عكس الأرستقراطي الخامل والمنحط[93]، صفاته هي التحكم الذاتي، الطاقة، الهمة، البساطة، الروح الاقتصادية، الحذر، الصبر، المثابرة، الاستقامة، النزاهة، الاعتدال، القناعة والحس بالواجب، وسوف تكون هذه الفضائل الصارمة الأنموذجية للطبقة الجديدة من أرباب العمل المسؤولةَ عن النجاح الاقتصادي والازدهار الحديث، وكان دور الليبرالية إعطاءها أيديولوجية متماسكة نسبيًّا لتحرير طاقات الإرغام والاعتباطية الناجمة عن النظام التعسفي وتقديم حماية دائمة لثمار عملها.

لكنها ساعدت في الوقت ذاته في تعجيل تراكم رأس المال وتبريره على صعيد واسع، وهذه الظاهرة كانت جزئيًّا نتيجة انتظام أخلاقي من جانب العامل ورب العمل في الوقت ذاته. هذه الصلة بين الأخلاق والاقتصاد، بين البروتستانتية والرأسمالية، كانت موضع بحث واسع منذ ماكس فيبر، وتُعتبر حاليًّا شيئًا مكتسبًا، ولكن من المهم رؤية الدور الذي أدته الليبرالية فيها، كما

---

(92) Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme* (Paris: Éd. du Seuil, 1983).

ينظر كذلك: Dumont, *Homo aequalis*.

(93) حول **الأخلاق** (ethos) الليبرالية في إنكلترا، ينظر: Guido De Ruggiero, *The History of European Liberalism* (Boston: Beacon Press, 1959), chap. 1er; Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society* (Londres: Polity Press, 1993), chap. 1er.

أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول. وكانت العقيدة الأخلاقية لـ«الشخصية» (caractère) وعدم التقليدية (non-conformisme) الدينية عند الانفصاليين (Dissenters) البروتستانت العمود الفقري لليبرالية الإنكليزية في أوروبا. وكما أشار ريتشارد بلّامي (Richard Bellamy)، استمرت الليبرالية الإنكليزية حتى نهاية القرن التاسع عشر بتأكيد قدرة الأفراد على خلق ذواتهم بأنفسهم، وأن يمسكوا بأقدارهم بأنفسهم، في حين كانت الشروط الاجتماعية في سائر أوروبا تناقض في شكل أسرع هذا الإيمان بالشخصية والإرادة الفردية، فإن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي والضمير الديني غير التقليدي يتعلقان معًا بقدرة الأفراد - سواء انتموا إلى الطبقة المالكة أو إلى الطبقة العاملة - على إخضاع غرائزهم لسلطة العقل، وعلى مقاومة المكافأة الآنية من أجل تأمين مستقبل جيد. هذا التوافق بالذات كان هو الذي كسرته أيديولوجية صراع الطبقات، حيث رأت بحقٍّ أن الوهم الليبرالي هو ألد أعدائها.

حرية أو عبودية: استقلالية المجتمع المدني موضوع البحث

الضعف الوراثي لمجتمع القرن التاسع عشر لا يعود
إلى أنه كان مجتمعًا صناعيًا، ولكن إلى أنه كان مجتمع سوق.

كارل بولاني
التحول الكبير، 1944
(*La Grande Transformation*, 1944)

وصف عالم الأنثروبولوجيا والاقتصادي الهنغاري كارل بولاني (1886-1964)[94] بطريقة لافتة الطوباويةَ الليبرالية حول استقلالية المجتمع المدني، وأعطى تحليلًا لمعناها. وهو يقول إن هذه الاستقلالية في الحقيقة نتاج اعتقاد

(94) بفضل مقاربة أنثروبولوجية ومقارنة مجددة في تاريخ الاقتصاد، استطاع كارل بولانيي فهم جوانب الليبرالية ونتائجها على الرأسمالية والتي لم يرها اقتصاديون أكثر محافظة. وتبقى قراءة **التحول الكبير** محفّزة حاليًّا كما كانت الحال حين نُشر هذا الكتاب (1944) لأن بولانيي يرفض الشروحات السببية السهلة. وهو مهم سياسيًّا بوصفه رفيق طريق لليبرالية الاجتماعية، في حالة الاشتراكية المسيحية عند ج. د. كول، الذي سندرسه في الفصل الرابع.

جماعي ونبوءة تحققت، وليست نتيجة تطور حقيقي، ما يفسر نتائجها المشؤومة، أزمة 1929 والفاشية. لماذا؟ لأن تحرر المجتمع المدني من نير الدولة كان في الحقيقة نتيجة طبيعية لاستعباده من السوق، فعبر تحرر هذا المجتمع من السياسي واستقلاليته خلق منطقةً لنشاطات بشرية مغايرة - منطقة الإنتاج والأسواق - وضعت المجتمع بأكمله في خدمتها عوض أن تكون هي في خدمته. ولأن اللاعبين الاجتماعيين آمنوا باستقلالية المجتمع المدني، وضع هذا المجتمع نفسه في خدمة الأسواق. يقول بولانيي إن هذه ظاهرة «أيديولوجية» محض، فقد وضع التنظيم الاجتماعي نفسه تحت تبعية أخرى، تبعية أهداف الرأسمالية: الربح وانتشار الأسواق. وقد كتب: «فرضيتنا هي أن فكرة السوق التي تضبط ذاتها كانت محض طوباوية، ولا يمكن مؤسسة كهذه أن توجد بطريقة مستمرة من دون أن تهلك المادة البشرية والطبيعة في المجتمع، وتدمّر الإنسان وتحول بيئته إلى صحراء [...] ومن دون أن تكسّر التنظيم الاجتماعي الذي يرتكز عليه»[95].

هكذا، ابتكر بولانيي عبارة «التحول الكبير» لوصف هذه الظاهرة الفريدة في تاريخ المجتمعات البشرية، ولوصف المعنى الحقيقي لاستقلالية المجتمع المدني عن الدولة، استقلالية مجّدها المفكرون الليبراليون بوصفها علامة للتقدم والتحرر، لكنهم لم يفهموا أنهم استبدلوا عبودية بأخرى أخطر بكثير. وكانت انطلاقة المجتمع المدني بصفته مجتمع سوق ترتكز على وفاق، وهو أن الأهداف الاجتماعية ستُلبى بفضل السوق. وقد اعتبر بولانيي، أن هذه الانطلاقة أدّت في الحقيقة إلى استعباد المجتمع بأكمله من اقتصاد السوق، ما عارض آمال الليبرالية في تحرر ناجم عن العمل والازدهار، وتحديدًا لأن اللاعبين الاجتماعيين كانوا قد آمنوا باستقلالية المجتمع المدني تجاه الدولة، لذلك أصبح الخضوع لاقتصاد السوق ممكنًا واستطاع أن يدوم طويلًا، في حين اعتبر بولانيي أن هذا كان ظاهرة فريدة وغير إنسانية[96]. لا يمكن أي مجتمع بشري أن يخضع لدافع وحيد بهذا

---

(95) Karl Polanyi, *La Grande transformation*, trad. fr. (Paris: Gallimard, 1983; [1944]), p. 22.

(96) «كان مجتمع القرن التاسع عشر، حيث كان النشاط الاقتصادي معزولًا وعائدًا لمحرك اقتصادي مميّز، تجديدًا فريدًا» (Ibid., p. 106.)

الشكل الكلي، دافع البحث عن الربح والاستفادة. وقد استطاع بولانيي، بفضل دراسته الأنثروبولوجية وطريقته المقارنة، ألا يقع في فخ التصورات الإوالية وأن يثبت أن توسّع الأسواق التنافسية هو فريد في أوروبا القرن التاسع عشر. ولا شيء في المركنتيلية، هذه السياسة الخاصة بـ «الدولة-الأمة» الغربية، كان ينبئ بتطوّر فريد كهذا، ما دفع بولانيي إلى نقد ماركس والإيمان بالمراحل المتتالية للرأسمالية، أو بتطور مباشر بين حقباتها. لقد كان ماركس، مثله مثل مفكري السوق، ريكاردو (Ricardo) ومالتوس (Malthus)، منخدعين بوضع خاص جدًّا ومرتبط بفترة مفردة، وقد نصّبوه قانونًا في التاريخ. لم يفهم هؤلاء أن الخاصية الأساس لهذا العالم الجديد كانت عملية تحرير الدائرة الاقتصادية بالنسبة إلى السياسي. كان هذا وضعًا مغالى فيه لا يمكنه أن يستمر، وكان مصيره مرتبطًا في شكل نوعي بالرأسمالية. يشدّد بولانيي على أن ما هو فريد «أن المجتمع صار يُدار بوصفه ملحقًا بالسوق. وبدل أن يكون الاقتصاد مدموجًا في العلاقات الاجتماعية، صارت هذه العلاقات الاجتماعية هي المدموجة في النظام الاقتصادي [...]. ولا يمكن اقتصاد السوق أن يعمل إلا في مجتمع السوق».

بفضل هذا الاعتقاد في صفة التنظيم الذاتي للأسواق، تكوّن **وفاق** مذهل بشأن هدف واحد: الإثراء والازدهار. وهكذا، صار يمكن تنظيمًا أيديولوجيا للسلام الاجتماعي أن يرى النور مرتكزًا على التنظيم الاقتصادي. ويعتقد بولانيي أن التجارة المسالمة ونمو الأسواق العالمية، المدعومَيْن من نشاط رجال المال ونظام البنوك العالمي، قد سمحا بوضع حد للصراعات المستمرة التي وسمت عصر المركنتيلية وإمبرياليات «الدول-الأمم» الجديدة في أوروبا. هكذا أدارت الحداثة ظهرها لعظمة الدول بصفتها هدفًا مسيطرًا، لتهتم بالبحث عن الازدهار للأفراد والدول، فكان أن السلام، الضروري للتجارة، استطاع أن يستمر بطريقة لافتة من 1815 حتى 1914، «سلام المئة سنة». كذلك، كان ممكنًا في 1910 للاقتصادي نورمان أنجل (Norman Angell) أن يؤكد في كتابه **الوهم الكبير** (*The Great Illusion*)، أنه بفضل النمو الاقتصادي **الآلي**، صار السلام العالمي ممكنًا، فالأمم المزدهرة ليس لديها أي مصلحة في خوض الحرب، والعالم قد أصبح في ترابط متبادل في شكل كبير.

لكن، وبعد نقده ماركس، وقع بولاني في شيطان التعميمات نفسه، فقد اعتبر - مثله مثل جوزف شومبيتر (1942) - أن نهاية الليبرالية حتمية، وأن انتصار الاشتراكية لا يمكن وقفه. وعندما دُمِّر نظام الأسواق في الحرب العظمى، أصبح صعود التوتاليتاريات حتميًّا. ويذهب بولاني حتى إلى القول إن الأفكار الليبرالية وعملية تحرير الدائرة الاقتصادية هما المسؤولتان عن الكارثة، وقد كتب: «إن أسباب الكارثة وجدت في المؤسسة الطوباوية التي أرادت الليبرالية من خلالها خلق نمط للسوق ذي تنظيم ذاتي»، «خصوصية الحضارة التي تهدمت للتو كانت بالتحديد أنها ارتكزت على أسس اقتصادية». وحين انهارت هذه الأسس، ظهرت الليبرالية أنها فقدت كل ملاءمة عند العالم الحديث، وانكشف طابعها الطوباوي فكان أن استولت عليها توتاليتاريات اليمين، وكذا اليسار.

اعتبر بولاني، أن نقطة ضعف الليبرالية هو أنها اعتقدت بإمكان استبدال «التجارة اللطيفة»، للسوق بالصراعات السياسية، وأنها أرادت بطريقة ما - كما يقول بيير روزنفالون (Pierre Rosanvallon) - التخلص من السياسي. بيد أنه لا يمكن وجود نمو اقتصادي مستقل أكثر من وجود علاقات اجتماعية ذات تنظيم ذاتي. ولا تدوم ظواهر التوافق أو التعاون إلا بقدر ما تستطيع المصالح الدائرة في هذا الوقت، أن تتصالح وقتيًّا. وما إن يتعرض ازدهار السكان للخطر حتى يلجأ هؤلاء القلقون على مصالحهم، إلى نقض العقد الاجتماعي ويتوجهون إلى أيديولوجيات مضادة لليبرالية أو للأشخاص «المرسلين من العناية الإلهية». ذلك كان الشكل المرعب لعودة «السياسي» في سياق الطوباوية الليبرالية. وبالنسبة إلى بولاني، لم يكن لانقياد المجتمع البشري لأهداف الاقتصاد وحدها أن يؤدي إلا إلى هذه النتائج التي تنزع عن الشخص إنسانيته.

حدود الليبرالية

الليبرالية الكلاسيكية إذًا غير قابلة للفصل عن الحداثة، عن المجتمع الجديد الذي ولد في نهاية القرن الثامن عشر، وعن كل وعود التحرر والسعادة. مع ذلك، وبسبب هذه الصلات الضيقة، ألن تذهب هذه إلى الاضمحلال، كما

فكّر شومبيتر، مع الأزمات التي مرت بها الرأسمالية في القرن التالي؟ وما هي نقاط ضعفها؟

قبل كل شيء، وهو النقد الأكثر شهرة، إن حرية الحديثين هي حرية «شكلية»، منفصلة عن المجتمع وعن الشروط الموضوعية، الاقتصادية والاجتماعية، لأن الحماية التي تقدمها لا يمكنها أن تتمتع بالقيمة ذاتها، ولأنها تخضع للمركز الاجتماعي الموجود، فهي غير متساوية ومبهمة بكل معنى الكلمة، ووحدهم الذين يملكون رأسَمال ماليًّا أو ثقافيًّا، هم المعنيون بها، وكل علاقة بين الحرية بصفتها حقًّا أو إمكانًا للعمل وبين الاستعمال الجماعي الذي يمكننا القيام به أو لا، والوصول إلى الفرص والموارد الموزعة في شكل غير عادل، هي منسية كليًّا. أما الحدود المعترف بها من الجميع في حرية الحديثين، فهي صفتها النخبوية والمنفصلة عن المجتمع، صفة يمكن تفسيرها في فترة النضال من أجل التحرر وسيادة الفرد ضد السلطات الدينية والملكية، ولكن لا يمكن هذه الصفةَ مع ذلك أن تُعمم من دون أخطار تطاول قيمة هذه الحريات وقيمة الحقوق الفردية المكتسبة حديثًا، فالنضال من أجل الحرية من دون فهم أن الصراع جماعي وأن حرية الكل لا يمكن فصلها عن حرية كل واحد، كان الخطأ الأكبر لهذه الليبرالية الأولى. من المؤكد أن الليبرالية الكلاسيكية لم ترَ بوضوح العناصر المتناقضة في حرية الحديثين، ولم تفهم أن طلب المساواة سوف يصبح أقوى من طلب الحرية بسبب الشروط الجديدة في اقتصاد السوق. كان العدو بالنسبة إليها هو الملكية المطلقة أو الطغيان، أي جميع أشكال الاستبداد، وقد بدت الرأسمالية والرخاء الذي حملته بفضل حرية الأسواق، وسائلَ جبارةً في تحرير أكبر عدد ممكن، ولم يكن من الممكن النظر إليها بصفتها تهديدًا. لكن، وكما يقول بولانيي في كتابه **التحول الكبير**، تتضمن الحرية الليبرالية الأحسن والأسوأ، يمكنها أن تكون «المتمم للامتياز، فاسدة من أساسها، أو هي الحرية بصفتها حقًّا لا يمكن اكتسابه، وهو ممتد بعيدًا إلى ما وراء الحدود الضيقة للدائرة السياسية، في التنظيم الحميم للمجتمع بحد ذاته». وتكمن المشكلة في التفريق بين حبة القمح الجيدة والزوان، وقد وضع بولانيي آماله في عام 1944 في مجتمع يحفظ الحريات «الجيدة» ويضع حدًّا

في الوقت ذاته لـ «طغيان الأسواق»، وهذا هو شكل آخر من الطوباوية، لكنه اشتراكي هذه المرة.

> هناك مع ذلك حريات يكون الحفاظ عليها ذا أهمية قصوى. وقد كانت، مثلها مثل السلام، مادة ثانوية لاقتصاد القرن التاسع عشر، وأحببناها لذاتها. لقد أنتج الفصل المؤسساتي بين السياسي والاقتصادي، والذي بدا خطرًا مميتًا لتركيب المجتمع، الحرية تلقائيًا، وعلى حساب العدالة والأمان. ومن ثم ذابت الحريات المدنية، المؤسسة الخاصة ونظام الأجور في قالب شجّع حرية الأخلاق واستقلال النفس [...] يجب علينا أن نحاول الحفاظ بكل الطرائق المتاحة على هذه القيم العليا الموروثة من اقتصاد السوق الذي تداعى.

بعد ذلك، وهذا هو النقد الثاني، حوّلت حرية **لاسياسية،** كما رأى ذلك بنجامين كونستان وكذلك توكفيل، الأنظارَ عن واجبات المواطن وخلقت الأرضية لطغيان هادئ بالتأكيد، ولكنه لا يقل خطرًا. وحين فصلت حرية الحديثين المجتمع المدني والدولة وحاولت الحد من السيادة السياسية من أجل حماية سيادة الفرد، فإنها أورثت الليبرالية مشاكل مريعة، وبخاصة في ما يخص طبيعة الدولة والسلطة السياسية ودورهما. واقعيًا، يبدو أن مفهومًا كهذا ساعد في إضعاف الدولة والسلطة المركزية لمصلحة التجمعات والمبادرات الفردية، وأدى بالتالي إلى سوء تقدير الأخطار التي تمثلها الحرية الفردية، ليس فقط من أجل استمرار حياة الجماعة السياسية والمدنية، ولكن الأكثر ضعفًا في المجتمع أيضًا. إذًا، يمكن بحقٍّ توجيه نقدين إلى حرية الحديثين، من جهة لرفضها الدولة وتمجيدها «دولة الحد الأدنى» (L'État minimum)، إذا أردنا استعادة عبارة روبرت نوزيك (Robert Nozick)، فالليبرالية سوف تُتهم بالمثالية، وبأنها تتخيل البشر يستغنون في نهاية الأمر عن السلطة السياسية ويحكمون ذواتهم بأنفسهم، وسوف تظهر بصفتها أيديولوجيا **نخبوية،** متطابقة مع نخبة نفسية واجتماعية تملك الوسائل الشخصية والمادية لإعطاء محتوى ذي معنى للحرية، ولكن

ليس بالتأكيد للجماهير التي لا تجد إلى هذه الإمكانات سبيلًا. وحرية الاختيار هذه لا تمس إلا أقلية من المالكين وتترك الأكثر ضعفًا بلا حماية، وذلك حين ترفض كل تدخل للدولة في الخيارات الفردية. هذا النقد هو نقد ماركس في كتابه **صراع الطبقات في فرنسا** (*Les luttes de classes en France*)، ويبقى النقد الأعنف. إن الادعاء بأنه يمكن الاستغناء عن الدور القسري للدولة هو ترف لا يهم إلا نخبة ملكياتها محمية وإمكانات عملها واسعة. أما النقد الثاني، فهو أكثر ميتافيزيقيةً، ويطاول المفهوم المتفائل في شكل حاسم للطبيعة البشرية والذي تنشره الأيديولوجيا الليبرالية.

أخيرًا، وبالنسبة إلى النقد الثالث، فإن حرية الحديثين تنحصر بانتصار الخيارات الفردية، إذًا هي حرية «سلبية» تُعرِّف عن نفسها فقط بغياب التنظيم والرقابات، وهي على المثال الاقتصادي للتبادل الحر **ولحرية العمل (دعه يعمل)** [سياسة عدم التدخل]. لكن تعريفًا كهذا لحرية الحديثين يؤدي إلى إفقار المشروع السياسي لليبرالية الكلاسيكية في شكل كبير، وهي كانت في الحقيقة إيجابية، تحرير الأشخاص واستقلاليتهم، وليس فقط استقلال الخيارات وحريتها، أضف إلى ذلك أن هذا سوف يعني إفراغ الحرية الفردية من كل محتوى سياسي وجعل الحرية الاقتصادية الأنموذج للمجتمعات الليبرالية.

إذًا، سوف تنقسم الليبرالية إلى معسكرين، وذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فمن جهةٍ كان هناك المدافعون عن المؤسسة الحرة والذين سوف يقتربون تدرّجًا من المحافظين، كما في إنكلترا غلادستون (Gladstone) ومدرسة مانشستر، ومن جهة أخرى ظهرت ليبرالية «اشتراكيةٌ» أكثر فأكثر حين أصبحت تهديدات طغيان «مجتمع السوق» وارتهانه بدهية لكتّاب مثل جون ستيوارت مِل وت. هـ. غرين (T. H. Green).

الفصل الثالث

دولة القانون

الحرية هي الحق في عمل كل ما تسمح به القوانين.

مونتسكيو

روح القوانين، 1748

لا توجد حرية من دون قوانين ولا حيث يكون أحد ما فوق القانون [...]. وبكلمة وحيدة، تتبع الحرية دائمًا مصير القوانين، فهي إما أن تسيطر عليها أو تموت معها.

روسو

رسائل مكتوبة من الجبل
(*Lettres écrites de la Montagne*), 1764

يجب أن يكون هدف المجتمع الحر الحد بأكثر ما يمكن من تحكم البشر ببعضهم بعضًا، وإنماء حكم القوانين على البشر. ذلك هو، من دون أي شك، الإلزام الأول لليبرالية.

ريمون آرون

التعريف الليبرالي للحرية
(*La définition libérale de la liberté*), 1961

ما هو الشكل الأفضل للحكم عند الليبرالية إذا لم يكن لأحد سلطة طبيعية على غيره؟ ترتكز الحداثة السياسية التي افتتحتها أعمال لوك في القرن السابع عشر، على نقل السيادة من الحاكم - أميرًا كان أو ملكًا - إلى الأفراد بذواتهم، الذين سيصبحون «أسيادًا»، أشخاصًا ذوي حقوق، ولا يعودون ملكية لمولى لهم، ذلك هو المعنى **السياسي** وليس فقط الفلسفي لعبارة «سيادة الفرد». كانت النتيجة السياسية لذلك أنه لا يحق لأي شخص أن يحكم الآخرين، سواء بحق

طبيعي أو إلهي، وأن كل حكم **مصطنعٌ** وموضوع من الأفراد المعنيين بذلك، فإما أن يمارس هؤلاء السيادة في شكل مباشر: وهذه هي **السيادة الشعبية** التي تَستبدل في الحقيقة مبدأ الملكية الحاكمة بالمبدأ الشعبي، وإما أن تمر هذه السيادة الجماعية بوساطة دستور ومبادئ متفق عليها من الجميع، ما ينظّم ممارسة السلطة، وفق ما كتبه لوك في **بحث في الحكم المدني** (1690)، «باسم الأمن والأمان وخير الشعب»: هذا هو الحل عند **الليبرالية الدستورية**، التي تضع ثقتها في القوانين والمؤسسات لفضّ المشكلة المزدوجة، وهي المواجهة بين الحريات الفردية وعنف الدولة الكامن.

تمثلت عبقرية الليبرالية التي جسّدها لوك، وخصوصًا مونتسكيو، في إيجاد جواب دستوري عن مشكلة الوجود المشترك للحريات ولعنف الدولة، وبالتالي في نزع الخوف من الحرية والفوضى في «مجتمع الأفراد»، والذي كان الحجة الأكثر حدّة عند الكتّاب المضادين لليبرالية وعند المدافعين عن الطبقات التقليدية. إن فهم الليبرالية، هو فهم كيف تكوّن الحل للدولة الليبرالية، دولة القانون، الخاضعة للقوانين والقادرة على المصالحة بين الحريات الفردية بفضل سلطة القانون، والمضمونة بالدستور وبمعايير ميتا-قانونية يرضى الجميع بالخضوع لها. ويجب أن يوضع نقد الليبرالية على هذا الميدان، وذلك بإظهار عدم كفاية المؤسسات السياسية في حل المشاكل التي يخلقها العنف الاجتماعي. في المقابل، وفي نهاية القرن السابع عشر هذه، كان الخطر الأكثر بروزًا للعيان هو خطر السلطة السياسية، وسوف تتوجه جهود المفكرين الليبراليين كلهم، من لوك إلى مونتسكيو وإلى كتّاب الفدرالية (*Fédéraliste*)، نحو صوغ «مؤسسات الحرية».

الحرية والقانون

اعتدنا في أيامنا هذه تمامًا فكرة الدولة الحامية للحريات، حيث لم نعد نعي صفتها المتناقضة. لكن بالنسبة إلى الليبرالي، فإن الدولة هي جهاز الإكراه بامتياز، وتبقى خطرًا كامنًا ودائمًا تجب مراقبته ووضع حدٍ له، وفوق كل شيء، يجب

إجبارها على تقديم الحسابات[1] وإلا ستتعرض لفقدان كل شرعية ديمقراطية. هل هذا يعني أن الليبرالية أرادت الاستغناء عن الدولة ولم تكن واعية لأخطار الحرية الفردية، ولضرورة سلطة سياسية ملزمة لفرض الطاعة؟ بعيدًا من أن تكون الحال هكذا، فإن هذه المخاوف بالذات هي التي أوحت بحلول مؤسساتية. وكما يؤكد ديفيد هيوم في **بحثه** في عام 1740 (*Traité*, III, II, 1)، «البشرية هي جنس مخترع». وبما أن لا أحد يملك سلطة طبيعية على الآخر، وأن كل سلطة هي مصطنعة، وأن كل حكم مؤسّس من المحكومين ومن أجلهم، فإن هذا يفترض أهدافًا لتقدير فعله، وأن تُطلب منه حسابات، وقواعد وكيفيات لمراقبته، ولكن لديه في الوقت ذاته إمكانات لانهائية للتغيير وللجزاء. من هنا، كان اختراع أشكال مؤسساتية جديدة للجم خطر الفوضوية وحماية الحريات الفردية في الوقت ذاته بأفضل طريقة، ذلك كان برنامج الليبرالية السياسية في أوجها في القرن الثامن عشر، فالقانون والتشريع يظهران في المستوى الأول لهذه الإواليات المؤسساتية.

إذًا من الخطأ القول إن الليبرالية تتجاهل أخطار الحرية الفردية وإنها تريد الاستغناء كليًّا عن الدولة. وبعيدًا من الاستغناء عنها، سوف تحاول بالأحرى، كما سوف نرى، أن تتآلف معها عبر مؤسسات الحرية، حيث «سيادة القانون» هي النص الأهم، وسوف تؤكد أن الدولة الليبرالية ليست أي دولة، ويجب أن تكون «دولة الحقوق» (État de droit)[2]، أي دولة يمكن وضع حد لها عبر القانون. ولكن أليس هذا تناقضًا؟ كيف يمكن الدولة التي تمتلك الحق الحصري في تطبيق القانون أن تُحصر بالقانون؟ ويصبح هذا التناقض أصعب عند التقاليد المنادية بالدولانية (L'Étatisme)[3]، التي لا تستطيع أن تلتمس أي مبدأ أعلى من الدولة لمراقبتها.

---

(1) تملك اللغة الإنكليزية، للتعبير عن هذه الفكرة، عبارة لا تمكن ترجمتها إلى الفرنسية: accountability، بمعنى أن يكون المرء مسؤولًا أو محاسبًا لقراراته، حيث يتوجب عليه جرد حساباته في شكل دائم. وقد ظهرت العبارة في **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** في 1789، البند 17: «يحق للمجتمع أن يطلب حسابًا من كل عنصر عام في إدارته».

(2) إن عبارة «دولة القانون» هي مستعملة حديثًا بالفرنسية، منذ نهاية الثمانينيات تقريبًا، وهي تكتب في أغلب الأحيان بطريقة خاطئة، «وضع قانوني»، وكأن الأمر يتعلق بوضع حاصل لا بمؤسسة.

(3) الدولانية: نظرية سياسية تدعو إلى مد سلطة الدولة على الحياة الاقتصادية والحياة الاجتماعية. (المترجمة)

وسوف نرى - بعكس ذلك - أن الرقابة ممكنة في التقاليد الدستورية، إما باسم المبادئ العليا للحق الطبيعي أو باسم القضاء الدستوري. في هذه التقاليد الأكثر ليبرالية يمكننا القول إن القانون هو في قمة الهرم، وهو الوسيط بين الأفراد من جهة وبين الأفراد والدولة من جهة أخرى، إذًا الدور المركزي للقانون والمفهوم القضائي الأكثر من كونه سياسيًّا للدولة هما ميزتا الليبرالية الكلاسيكية، في حين أنه في الدولانية، حيث تعتبر الدولة المكوّن للجسم السياسي، تصبح العلاقة السياسية صراعية بين الأفراد والدولة، فهي ليست ثلاثية، وبالتالي لا يؤدي القانون فيها الدور المركزي ذاته.

لكن هذا الحل المؤسساتي لدولة القانون يفترض في الوقت ذاته تحولًا في مفهوم الحرية. هنا لا تملك الحرية البشرية معنى وقيمة إلا في إطار القانون، وخارج هذا الإطار لا تكون إلا مجرد حدث وقدرة على الفعل، وليس لها أي حق. لقد رأينا عند هوبز، أن الحرية الفردية كانت طاقة للتفاعل غير محدودة ولكنها مشروعة لحماية المصالح الحيوية للفرد، وأن حقوقه كانت تذوب طبيعيًّا مقابل حقه في الحياة. لا شيء سوى الخوف من الموت كان يمكنه أن يضع لها حدًّا. ومع ذلك، اعتبر لوك أن الحرية الفردية ليست فقط محددة بالقدرة ولكن لها بعد أخلاقي. هي ليست حرية فعلِ كلِّ ما لنا قدرة على عمله، ولكنها إطاعة العقل والإذعان للقانون إذا كان مطابقًا لقانون الطبيعة. بيد أن ثقة في القانون كهذه تدعو للدهشة في عقيدة للحرية. في الحقيقة، يكون القانون دائمًا تحديدًا للحرية الفردية وإكراهًا كما ذكّرنا بذلك دائمًا بنثام، فالقانون يُجازي ويُجبر، أي إنه يفترض ضياعًا للحرية وللرفاه. إذًا هو المكان حيث يعمل المثال الليبرالي لأكبر حرية ممكنة ولكل واحد، والتي هي، وفقًا لجون رولز، قابلة للتوافق مع حرية متساوية للآخر. وإذا كان القانون قسريًّا، فلا يمكن أن يحصل ذلك إلا بطريقة مبررة ومقبولة من جهة جميع المعنيين به. غير أنها تبدو كأنها العدو للحرية بمقدار ما تنسب لنفسها سلطة عليا وغامضة. من أين ينتزع القانون سلطته العليا؟ ما الذي يجعله قادرًا على أداء دور الوسيط هذا؟ من الذي أملى القوانين للبشر؟ هل هو كائن أعلى إلهي؟ هل هو العقل؟ الطبيعة؟ إذا كانت الماقبل - ليبرالية عند لوك ما زالت تقول بسلطة القانون الطبيعي، فإن الحديثين اعتبروا أن القوانين ليست إلا مؤسسات من صنع

البشر وأن القانون إيجابي بالكامل، وبكل معنى الكلمة، وهو من صنع الاتفاقات. وتعتبر الليبرالية أن السؤال عن شرعية القوانين هو بالنتيجة سؤال مركزي، كما سوف نرى لاحقًا، والجواب الذي أتت به هو مبتكر ومجدّد. خلافًا لتقليد القدماء، فإن هذه الشرعية لا تنبثق من **مصدر** السلطة - سلطة الحق الإلهي مثلًا - ولكن من **ممارستها**، سواء أكانت مواتية أم لا، محدودة أم غير محدودة. وهناك معايير عقلانية لتقييمها ومعارضتها، لذا فإن عقلنة السلطة السياسية ودنيوَتُها هما المساهمتان الأكثر أهمية في المفهوم الليبرالي للدولة.

علينا هنا إضافة معطى تاريخي إلى ذلك. إن فكر لوك والليبرالية الكلاسيكية قد نَمَوا على أرضية مجتمع مُحكم قانونيًّا منذ القرون الوسطى. ولقد بُنيَت الأمة في إنكلترا، بحسب بلاندين كريغل (Blandine Kriegel)، من «القضاة الملكيين المتجولين الذين كان يرسلهم الملك إلى أنحاء المملكة لفض الخلافات التي تهدد الجسم الاجتماعي و**السلام الملكي** (*the king's peace*) [...]. كان القضاة الإنكليز هم من بشّر بوحدة الدولة». لقد أصبحت الثقة بالقانون جزءًا من الخلفية الثقافية والتاريخية لليبرالية الناشئة.

هكذا، حاولت الليبرالية السياسية السيطرة على أخطار الحرية ونتائجها المدمِّرة، وكذلك على أخطار قهر السلطة، وذلك بفضل الآليات الدستورية التي تنظّم العلاقات بين الحريات الفردية والسلطة السياسية، وكذلك بفضل الأجهزة الوسيطة التي تؤدي الدور المضاد للسلطات وتتوسط بين الطرفين. ولا يأتي تفاؤلها من ثقة عمياء في الكائن البشري، كما يؤكد كارل شميت، ولكن من قناعتها بأنه من الممكن وضع حلول مؤسساتية وقانونية للتجاوزات الناجمة عن الحرية الفردية، وعن السلطة السياسية كذلك. وقد حرّك هذا الأمل الواقعي لوك و**وثيقة الحقوق** (*Bill of Rights*) في عام 1689، والتي كرّست حقوق البرلمان والقضاء، وبمعنى آخر الحرية: لم يعد المَلِك قادرًا على تعليق القوانين، أو رفع الضرائب، ولا على إنشاء جيش من دون موافقة البرلمان، وفقد القدرة على سنّ القوانين بمفرده. كانت هذه ولادة دولة القانون، الدولة الخاضعة للقوانين والتي استوحى منها كاتبو **إعلان الاستقلال الأميركي** (*la Déclaration américaine d'Indépendance*) في

عام 1776، وكذلك الذين كتبوا **الفدرالي** (*Fédéraliste*) في عام 1787، التي باتت مقدمة الدستور الأميركي في 1788، إضافة إلى أولئك الذين كتبوا **إعلان حقوق الإنسان [والمواطن]**[4] (*La Déclaration des droits de l'homme* [*et du citoyen*]) في عام 1789 أو [**الإعلان العالمي لحقوق الإنسان** (*La déclaration universelle des droits de l'homme*)] في عام 1948، أو **القانون الأساسي** (*La loi fondamentale*) في ألمانيا في 1949. إذًا، لفهم الليبرالية يجب فهم ثقتها في قدرات التنظيم الذاتي، في الإبداعية وفي تطوير المجتمعات البشرية التي ظهرت خلال فترة تطوّر بطيء. والمقصود ليس فقط تأكيد مبدأ الحرية الفردية، ولكن جعله حقًّا لا يُمس، وكذلك حماية المؤسسات السياسية التي تضمنه. وتعتبر الليبرالية الكلاسيكية أن البربرية وفقدان الإنسانية لا يتأتيان من الحرية الزائدة ولكن من المؤسسات السيئة وضعف القانون والتشريع اللذين يستعبدان الإنسان، ما يؤدي إلى الحرمان من الحرية والمسؤولية ويجعل المواطنين مستسلمين أكثر فأكثر وتابعين، وتصبح السلطة السياسية متسلطة وظالمة أكثر فأكثر. بيد أن هذا الإيمان بالمؤسسات «الحسنة»، والذي هو على الأرجح وهم، هو مع ذلك مركزي في مفهوم الحرية السياسية.

أما السؤال لمعرفة ما إذا كانت الحريات التي تتم حمايتها هي قبل كل شيء حريات أقلية من المالكين فإنه لم يُطرح، لأن النضال ضد الملكية المطلقة وقتذاك كان ملحًّا، ولم يُطرَح إلا بعد زمن طويل السؤال عن اللامساواة والتهديدات التي تمثلها بالنسبة إلى الحريات عند الليبرالية. كذلك لم تظهر إلا لاحقًا حدود المؤسسات السياسية تجاه اللاعدالة الاجتماعية. ولا يغيب عن بالنا الأساس الأرستقراطي لهذا الإيمان بالقانون لحماية الفرد وملكيته قبل أن نحكم على النخبوية عند الليبرالية. وسوف تولد من هذه الثقة في القانون بوصفه قادرًا على إزالة تهديدات السلطة، مؤسساتُ الحرية، التي سوف تنتشر لاحقًا وتصبح ديمقراطية. ولكن عوض أن يجري هذا الفتح عبر صراعات سياسية عنيفة، كما حصل في القارة الأوروبية، فإنه سوف يحصل في إنكلترا بفضل القانون، ورسمت

(4) إعلان أصدرته الجمعية التأسيسية الوطنية الفرنسية في 26 آب/ أغسطس 1789، وهو يُعتبر من وثائق الثورة الفرنسية الأساسية. (المترجمة)

هذه العلاقة بين القانون والحرية خطًّا فاصلًا بين الثقافة السياسية لليبرالية وثقافة الاشتراكية السياسية أو الماركسية، إذ تستوحي الأخيرة الصراعات السياسية الثورية والحذرة بعمق من القانون، وإذ وضعت الجمهورية الكلاسيكية ثقتها في **فضيلة** القادة والمواطنين، ووضعتها الاشتراكية في الانتفاضات الشعبية والثورات، منحت الليبرالية القوانين ثقتها، أو إذا استعدنا عبارة ديفيد هيوم «عادة احترام القوانين» من السلطات كما المواطنين.

لا شيء يوضح هذا الاختلاف في الثقافة أفضل من الأدب. كيف يرى كافكا العلاقة بين القانون والحرية؟ إنه يراه كابوسيًّا في كتابه **المحاكمة** (*Procès*). كانت خلفية كافكا غير ليبرالية في شكل أساسي، وهي خلفية الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية، الـ«كاكاني» عند روبرت موزيل (Robert Musil)، أو خلفية **فوتزك** (*Wozzeck*) ألبان برغ (Alban Berg)، حيث يُعتبر القانون وقبل كل شيء أداة اعتباطية للقمع، وهو بالتأكيد ليس أداة تحرر أو حماية للفرد، حيث السلطة المطلقة تسحق الفرد وحقوقه ولو كان معترفًا بها شكليًّا. وما هو جدير بالانتباه، أن كافكا باستغاثته تلك لم يستطع أن يرى في الإطار **المؤسساتي** والقانوني والسياسي لممارسة الحرية الفردية طريقةً لإعطائه معنى بدلًا من أن يترك الفرد وجهًا لوجه مع ذاته وضميره، وهي مواجهة تؤدي بالحقيقة إلى دوار وإحساس بالعبث. والوصف الماهر عند كافكا هو أنموذجي لعالم سلطوي، بلا وساطات بين الفرد والسلطات العليا، عالم عبثي. والقلق الذي يصفه ليس أبدًا الخوف من الحرية وإنما العجز عند الأفراد عن ممارسة أي رقابة على وضعهم، وما يعرضه هو عالم تغيب عنه المؤسسات التي تجعل الحريات ممكنة وتريح الفرد من جزء من مسؤولياته ومخاوفه معًا. عالم كافكا هو عالم بلا وسطاء سياسيين ومن دون رقابة ممكنة على السلطة العليا من القانون، وباختصار هو عالم غير ليبرالي.

يسمح لنا هذا التناقض بفهم كيف ستطرد الليبرالية الخوف من الحرية بفضل القانون تحديدًا، أي بفضل **مؤسسات الحرية**. وليست المؤسسات جميعها ذات قيمة واحدة بالتأكيد، فكل أشكال الحكم وتصديق القانون ليست فعّالة في شكل متساو، ولكن المهم أنها موجودة، بدلًا من ترك الأفراد بلا حماية. إن ثقة

الليبرالية موضوعة قبل كل شيء في سلطة القانون، والذي نترجمه في شكل غير كامل إلى الفرنسية «دولة القانون» (L'État de droit) وإلى الألمانية «سلطة القانون» (Rechtsstaat)، الدولة المطابقة للقانون والتي يمكن أن تكون دولة توتاليتارية... فدولة القانون لا تعني شيئًا آخر إذا لم تكن تعني أن على الدولة في حد ذاتها أن تخضع للقانون، وهذا الخضوع يأخذ شكل الالتزام باحترام الحقوق الأساسية، أي ما نسميه حقوق الإنسان.

الليبرالية وثورة حقوق الإنسان

> لا يمكن الليبرالية أن تخطو خطوة من دون أن تُثني في البدء على الأخلاق [...] لأن الأخلاق تفك العقدة التي لا تستطيع السياسة فكها، وتدخل الاثنتان سريعًا في صراع. يجب اعتبار أن حق الناس مقدس مهما كلّف ذلك من تضحيات عند السلطة الحاكمة [...] يجب أن تركع كل سياسة أمام القانون، ولكن يمكنها أن تأمل في المقابل بالوصول إلى مستوى سيلمع فيه بريقها في شكل دائم.

كانط
نحو السلام الدائم
(*Vers la paix perpétuelle*) 1795

أن يحتل احترام حقوق الإنسان مكانًا مهمًّا في السياسة العالمية المعاصرة وكذلك في النقاشات والصراعات بين الحكومات والآراء العامة، فهذا شيء بدهي كما يظهر لنا. لم نعد نقبل الحجج التي تقول إنه بداعي المصلحة العليا والأمن الوطني أو محاربة الإرهاب يجب وضع حدود للحقوق الأساسية للأشخاص، المتمثلة في حمايتهم من الاستجوابات الجائرة التي تستتبع تمديد فترة توقيفهم أو استعمال التعذيب والأساليب المهينة. لم نعد نقبل أن يُعتبَر العصيان ورفض الخدمة العسكرية جريمة، لم نعد نقبل اعتبار المتهمين مذنبين حتى قبل محاكمتهم، كما أن مناصري حكم الإعدام قد تقلّص عددهم كثيرًا. نحن نبرر واجب التدخل في سيادة بلد آخر لتجنب الجرائم ضد الإنسانية، أي

الإبادات الجماعية أو المجازر التي تطاول الأقليات، وإذا استطاع حق أعلى من سيادة الدولة أن يواجهها فهذا يبدو لنا شيئًا مكتسبًا في شكل نهائي.

حكاية قديمة

لكن من هي هذه **النحن**؟ المعني بذلك هو الرأي العام الغربي المعاصر، الليبرالي والمستنير، الحاضر للتدخل باسم العدالة وحقوق الإنسان، والمتَّهم في أكثر الأحيان بالتعامي و«بالحق الإنساني المزعوم» (droit-de-l'hommisme)، وبأنه عرضة للتلاعب السهل بوساطة المشاعر الحسنة. هذا الرأي العام هو كذلك الوريث البعيد لثورةٍ يجهل عمومًا كل شيء عنها، ثورة حقوق الإنسان، الحديثة والقديمة في آن، حديثة إذا عنينا بذلك حركة الرأي العام العالمي التي بدأت في نهاية الستينيات حينما كُشف النقاب عن جرائم الغولاغ (Goulag)، الاكتشاف الذي صدم حينذاك في كل مكان في العالم تقريبًا الرأي العام اليساري التقدمي والمناضل، الذي على رغم أنه كان متحفظًا تجاه هذا «الحق» ويعتبره بالبداهة حليفَ السلطات الحاكمة لاستغلال الأكثر ضعفًا، أصبح بالنسبة إليه مشروعُ النضال ضد الدولة على أرضيتها الخاصة، وهي تشريع القوانين، أكثر فأكثر جاذبية، والمثال على ذلك نجاح «منظمة العفو الدولية» (Amnesty International). وقد صار ممكنًا أن يصبح هذا «الحق»، إلى جانب النضالات السياسية، الميدانَ لإعادة فرض السلطة الأخلاقية ضد الدول وتجاوزاتها. إن ثورة حقوق الإنسان هي أولًا وقبل كل شيء وضع اليد على السياسة عبر القانون ومن خلاله، بوساطة الأخلاق، وضد الأيديولوجية «الواقعية» واتخاذ «المصلحة العليا» حجةً.

بفعلهم هذا، أعاد مناضلو الستينيات من غير قصد الصلةَ بتاريخ طويل وقديم جدًّا أدّت الحرب الباردة إلى محوه، وجعلت النضال ضد الاشتراكية أو الرأسمالية أولوية ولو على حساب خرق حقوق الإنسان، كما فرضوا كذلك التوافق على الحفاظ على السلم. وبعكس ما كان يمكن أن يفكر الرأي العام، فإن مفهوم حقوق الإنسان لا يعود إلى نهاية الحرب العالمية الثانية ومحاكمات نورنبرغ و«الإعلان العالمي [لحقوق الإنسان]» في عام 1948، ولا إلى الثورة

الفرنسية و«إعلان حقوق الإنسان والمواطن» في عام 1789، ولا حتى إلى «إعلان الاستقلال الأميركي» في 1776، بل يعود - وهو ما يجب تذكُّره - إلى نص في عام 1215، في حقبة من النضال بين سلالة بلانتاجينيه (Plantagenêts) الملكية ومجلس البارونات الإنكليز الذين غاروا من امتيازات أولئك، فكانت **الوثيقة الكبرى (ماغنا كارتا)** (Magna Carta) في 12 حزيران 1215، حين ألحّت الأرستقراطية الريفية على السلطة الملكية بطلب التخلي الفعلي عن السيادة، مهددة إياها بثورات وحروب أهلية مستمرة، وهكذا ظهر الطور الأول للعصيان المدني في هذا الإعلان. وعلى سبيل المثال، يُخضع البند 12 كلَّ زيادة للضرائب لموافقة المجلس، والبند 61 يجعل الملك في شكل دائم تحت رقابة لجنة من البارونات الذين يملكون الصلاحيات لإطلاق عصيان للحصول على احترام الالتزامات المقررة. كما يوجد مصدر لإعلان حقوق الإنسان في امتيازات مجموعة أرستقراطيين من ملاك الأراضي الكبار، الذين قرروا منع أول من يحاول منهم الاستيلاء على أراضيهم بالقوة، وعبر الوسائل الممكنة كلها... ومن هذا الصراع على السلطة ولدت «دولة القانون». في الواقع، ظهر أن وسيلة الرقابة الأكثر فاعلية كانت وضْعَ القوانين وتنظيمًا للسلطة السياسية هو سلف الدساتير الحديثة، لهذا السبب تعتبر **الوثيقة الكبرى** «أُمَّ» الدساتير كلها. لم ينجح الإقطاعيون في أي مكان في العالم في إخضاع السلطة الملكية للقانون العام - الذي كان من قبلُ قانونَها - كما فعلوا في إنكلترا القرون الوسطى.

أما المرحلة الثانية الكبرى في تكوين إعلان حقوق الإنسان، فتمثلت في **قانون الإحضار (هابياس كوربوس)** (Habeas Corpus) في عام 1679 خلال حكم تشارلز الثاني (Charles II) إنكلترا. كوَّن «قانون الأمر بالمثول أمام القضاء» الآلية الأولى الفعّالة لحماية الحرية الفردية بالقانون، وفي رد فعل ضد الميول الاستبدادية لآل ستيوارت ومن أجل حماية شرعية شاملة، صوَّت عليه البرلمان ثمّ صدر في 27 أيار 1679، وفيه: يجب أن يُقدَّم كل موقوف في مهلة ثلاثة أيام أمام القاضي، الذي يجب أن يحيله إلى السجان بأمر قضائي (writ) بموجب (habeas corpus ad subjiciendum) («إحضار الشخص أمام العدالة»)، وهذا يَفترض أنه لا يمكن اعتبار الشخص مذنبًا قبل إثبات ذلك أمام القضاة.

وهكذا، أصبح الوضع القانوني للشخص وحقوقه في قلب «نظام المراقبة والتقييم» (accountability) للسلطة. أخيرًا، كرّست الثورة المجيدة في عام 1688 والقضاء على عائلة ستيوارت الملكيةِ رجحانَ كفة البرلمان ونهاية السلطة الملكية المطلقة، وأكدت **وثيقة الحقوق** في السنة التالية (1689) تفوُّق حقوق الإنسان على سلطة الملك، ثم صدر مرسوم **قانون التسوية** (Act of Settlement) في عام 1701 «من أجل تحديد جديد للعرش وضمان أفضل لحقوق الرعايا وحرياتهم»، وهو حدّد قوانين الخلافة على العرش وفرض على الملك الجديد أداء اليمين على **وثيقة الحقوق** وتوقيعها، كما أكد واجب احترام الحقوق والحريات الدينية على الملك والبرلمان. كذلك، تم إكمال دستور الولايات المتحدة لعام 1787 في عام 1791 بعشر إصلاحات تعلن الحقوق الأساسية.

أما الإعلان العالمي[5] في عام 1789، فهو ذو محتوى أوسع، ويجمع بين الحقوق الأساسية والحقوق السياسية. كما يشتمل «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» في عام 1948 و**قانون حقوق الإنسان** (Human Rights Act) في عام 1998، في لائحة حقوق الإنسان الأساسية، على الحقوق السياسية، الاقتصادية والثقافية التي زِيدَت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

حقوق سلبية وحقوق إيجابية

أعطى توسيع محتوى الحقوق الأساسية وحقل تطبيقها لفكرته حظوة، وفي الوقت ذاته ارتباكًا.

بداية، لم يتوقف **المحتوى** عن التمدّد، وتجاوز بعيدًا أهداف الليبرالية الكلاسيكية، التي كانت في الواقع تقدِّم أولوية الحريات «المدنية» أو حقوق البشر العالمية على جميع الحريات الأخرى، والحريات السياسية في شكل خاص، وبهذا كانت تحاول تنظيم السلطة السياسية. لم تهتم كثيرًا بالحقوق، بل بحماية الشعب من السلطة الملكية. ماذا علينا أن نفهم من ذلك؟ بما أن المعني

(5) إعلان حقوق الإنسان والمواطن. (المترجمة)

بذلك الناحيةُ الأكثر أهمية في مؤسسات الحرية وسيادة القانون، يصبح من المناسب التشديد على المعنى الصحيح لهذه الحقوق الأساسية، التي باسمها يمكن وضع حد للسلطة السياسية بطريقة شرعية.

ما يُسمّى بالإنكليزية «حريات مدنية»[6] وبالألمانية «حقوق ذاتية»، تشير إليه الفرنسية بصفته «حقوقًا سلبية»، أو **حقوق - حريات** (droits-libertés)، لتميِّزها من «الحقوق الإيجابية» أو **حقوق - ديون** (droits-créances). هذا التضاد شدّد عليه تمامًا بنجامين كونستان باسم تمييز حرية الحديثين المتحررة من السياسة وحرية القدماء، ويقوم بوصفهما ببلاغة كبيرة في 1819:

> لكل واحد الحق في ألا يخضع إلا للقوانين، وألا يكون عرضة للتوقيف، للسجن، أو لحكم الإعدام، وألا يعامل معاملة سيئة مهما كانت الطريقة، وذلك بإرادة عشوائية من فرد أو أفراد عدة. ولكل شخص الحق في قول رأيه، في اختيار صناعته وممارستها: وأن يتصرف بما يملك ولو أفرط في ذلك، في أن يروح ويجيء من دون أخذ الإذن من أحد، ومن دون أن يشرح دوافعه أو إجراءاته. ولكل واحد الحق في أن يجتمع مع أفراد آخرين، إما للتشاور بشأن مصالحه وإما لإقامة الشعائر التي اختارها هو وشركاؤه، وليكن ذلك ببساطة من أجل أن يملأ أيامه وأوقاته بطريقة ملائمة أكثر لميوله وأهوائه...

---

(6) ليست العبارة الفرنسية «الحريات المدنية» متميزة بوضوح عن عبارة «الحريات السياسية» مثلما في الاستعمال الإنكليزي الذي اتبعه كونستان. نحن نستمد هنا من التقسيم الثلاثي الذي قدمه: T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays* (Cambridge UP, 1949).

ولكن من دون إعطائه معنى تطوريًا. ينظر نقد بيير روزنفالون: Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du citoyen* (Paris: Gallimard, 1992), pp. 16-18.

الذي يصر على القطيعة التي أدخلتها الحقوق السياسية والاقتراع العام. يُنظر كذلك بيير بيرنباوم «حول المواطنة»، Pierre Birnbaum, «Sur la citoyenneté,» *Revue Tocqueville*, vol. XVII, no. 1 (1996).

يمكننا تأكيد أن مأساة الثورة الفرنسية كانت أنها لم تضمن الحريات المدنية قبل إعطاء الحريات السياسية.

إذًا، نعني بـ«الحق السلبي» الحقَّ الذي يضمن للفرد حماية من بعض أفعال الآخرين، أي يؤكد أن على الآخرين أن **يمتنعوا** عن بعض الأفعال. وبعكس ذلك، نعني بـ«الحق الوضعي» حقًّا يضمن للمتمتع به من الأفراد أنه سوف يحصل على خير ما، أي الحق الذي يُجبر الأشخاص الآخرين (والدولة بالدرجة الأولى) على **التصرف** بطريقة ما لمصلحة مالك هذا الحق، وسوف نعود لاحقًا إلى هذا التمييز وكفاءته. ومن الأمثلة الأنموذجية عن الحقوق السلبية الحق في الأمان الشخصي أو حرية التعبير، وعن الحقوق الإيجابية الحق في الصحة، والتربية، ومدخول الحد الأدنى والسكن.

لكن **حقل تطبيق** حقوق الإنسان قد تغيّر أيضًا. ما كانت تعنيه الليبرالية الكلاسيكية بحقوق الإنسان العالمية كان مقتصرًا على الحريات المدنية ولم يكن يتضمن الحريات السياسية، فالحق في الاقتراع والتجمع مثلًا لم يكن يعد موجودًا، وبعد ذلك جاءت الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ثم أُضيفت إليها الحقوق الثقافية لتكمل المشهد. بالمعنى الدقيق للكلمة: لا تتضمن حقوق الإنسان إذًا إلا الجزء الأول من إعلان 1948، أما بالمعنى الواسع، فيحوي إعلان 1948 الحقوق كلها، ما يزعزع صدقية المشهد وتماسكه.

أولوية الحقوق السلبية

لنعد إذًا إلى تمييز حريات الفرد الحريات السياسية. إن أولوية حقوق الشخص هي التي تكوِّن الليبرالية وتميزها من الأيديولوجيات الأخرى، كما برهن ذلك بنجامين كونستان:

> الحرية الفردية، كما قلت مرارًا، هي الحرية العصرية الحقيقية. والحرية السياسية هي الضامنة لها، إذًا الحرية السياسية هي بالنتيجة ضرورية. لكن، أن نطلب من الشعوب التضحية - كما حصل في الماضي - بحريتهم الفردية كلها من أجل الحرية السياسية، فهذه هي الطريقة الأكيدة لفصلهم عن الأولى، وحين نتوصل إلى ذلك سوف لا نتأخر على سلبهم الأخرى.

إن حريات الأشخاص هي الحقوق الأساسية التي يمكننا أن نواجه بها عمل الدول، وكذلك تجاوزات السلطة، أي وحشيتها وظلمها، اللذين يمكن أن يطاولا دولًا أخرى أو يحصلا على أرض هذه السلطة ذاتها ويطاولا شعبها نفسه. وهذه الحقوق تضع الأساس للحق في التدخل في سياسة الدول الداخلية الذي صار أكثر فأكثر حقًّا معترفًا به في الحق العام الدولي[7]. وقد جاءت الحقوق الأساسية للفرد لتخلق النظام القانوني الجديد الذي سوف يغيّر علاقات الفرد بالسلطة السياسية، عبر إدخال حماية مساوية للجميع بمساواتهم أمام القانون وفسح المجال أمامهم لإقامة دعوى عادلة. وهي قد أسست بثبات «الشخصية القانونية» (البند 6) للفرد، الذي يؤكدها ويحددها بدقة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» في عام 1948، وكذلك **المعاهدة الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية** (*La Convention européenne de sauveguarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales*) في عام 1950، المعدَّلة في عام 1997. إن حقوق الشخص وفقًا لهذا الإعلان هي: المساواة أمام القانون (البند 2 و7)، الحق في الحياة (البند 3)، إدانة العبودية (البند 4)، إدانة التعذيب والممارسات المذلة (البند 5)، الحق في محاكمة عادلة وفسح المجال للوصول إلى العدالة بحرية (البند 10 و11)، الأمان (البند 9)، حماية الحياة الخاصة (البند 12)، حرية التنقل (البند 13)، الحق في اللجوء السياسي (البند 14)، الحق في الجنسية (البند 15)، حرية اختيار الشريك (البند 16)، حماية الحق في الملكية (البند 17)، حريات الفكر، الضمير والدين (البند 18)، الرأي والتعبير (البند 19). وتضيف بروتوكولات «معاهدة الحماية» هذه منع الإبعاد الجماعي للغرباء (البروتوكول 4)، منع عقوبة الإعدام (البروتوكول 6)، ومن هنا أنشئت **المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان** (*La Cour européenne des droits de l'homme*)، ومقرها الدائم في ستراسبورغ.

بعكس ذلك، صارت الحريات أو الحقوق السياسية حقوقَ المواطن

---

(7) تستعمل مدوَّنة عالمية لحقوق الإنسان متنوعة أكثر فأكثر من المحاكم الوطنية وكذلك في المحاكم العالمية: الحقوق العالمية لحقوق الإنسان، الحق العالمي الإنساني، الحق العالمي للاجئين والقانون الجزائي العالمي.

بـ«التأثير في الحكومة»، وهي حقوق **أداتية** وليست أبدًا **تكوينية** للحرية الليبرالية. وهي تُمنح وفقًا لمعايير محددة ومتغيرة تبعًا للأنظمة السياسية، مثل الإقامة في البلد، الملكية، الضرائب، الهوية، الجنس، العمر أو المهنة. وتسمح الحقوق السياسية بالمشاركة الفعالة بالعملية الديمقراطية: الحق في الاجتماع والتجمع السلميين (البند 20)، الحق في الاقتراع، الحق في انتخابات نزيهة مع سرية الاقتراع (البند 21). وهي تسمح في شكل خاص بإمكان الوصول إلى المسؤوليات السياسية: الحق في المشاركة في إدارة المسائل العامة، والوصول إلى الوظائف العامة والترشح للانتخابات، كذلك تبدو هذه الحقوق مرتبطة في شكل وثيق بالأمة، بالوجود الدائم على أرض محددة لجماعة لغوية، ثقافية، إثنية، ثابتة، في حين أن الحقوق الشخصية هي حقوق عالمية وفردية، لا تتعلق بالانتماء الوطني. فالغريب الموجود في بلد ما يكون محميًّا بما يخص حقوقه الأساسية، من دون أن يكون له بالضرورة الحق في الحصول على مجموع الحقوق السياسية.

في ليبرالية كونستان، ولدى ليبراليين كثر في القرن العشرين، تعتبر هذه الأولوية لحقوق الإنسان بالنسبة إلى الحريات الأخرى أساسية، وهي التي تفرِّق الليبرالية عن التقليد الجمهوري(8). وتبريرها عند الليبرالية الكلاسيكية ذو طبيعة **أنطولوجية**، فالفرد مع حقوقه «الطبيعية» في الحياة، السلامة الجسدية، حرية الضمير، الملكية الخاصة، حرية الحركة واختيار المهنة موجود قبل الوجود الاجتماعي، ليس بطريقة موقتة بل عبر القانون، وعند الليبرالية المعاصرة أصبح الرجوع إلى الحق الطبيعي مستحيلًا، لذا صار إيجاد مبرر جديد ضروريًّا، ولكنه لن يكون أنطولوجيًّا بل **إجرائيًّا** في أولوية الحريات الأساسية، وهذه تعبّر عن نفسها - بحسب جون رولز - عبر المبدأ الأول في **نظرية في العدالة**: مبدأ المساواة في الحرية، الذي يتطابق مع حماية متساوية لجميع الحقوق المدنية والحريات العامة.

---

(8) نجد مثالًا على هذا التناقض في الحوار الحالي بين: John Rawls & Jürgen Habermas, *Débat sur la justice politique*, trad. fr. (Paris: Éd. du Cerf, 1997).

ينظر كذلك: Catherine Audard, *John Rawls* (Londres: Acumen Press, 2006).

أما المشكلة الثانية عند الليبرالية، والملازمة للثقة في القانون وأولوية حقوق الأشخاص، فقد كانت إيجاد ترجمة سياسية لهذه الأولوية. وهنا، سنجد الديمقراطية في قفص الاتهام.

«وضع حد لحكم البشر للبشر»
الانتقاد الليبرالي للديمقراطية

يمكن أن يسبق إلينا التفكير، بسبب مبدأ المساواة في الحرية، بأن الديمقراطية هي نمط الحكم الذي على الليبرالية الكلاسيكية الدفاع عنه، لكننا نجد في الحقيقة أن كل معارضة ونقد للديمقراطية كان الموضوع الثابت والمركزي في الليبرالية حتى القرن العشرين، واستمر كذلك مع ظهور الليبرالية «الجديدة» (يُنظر لاحقًا الفصل الرابع). إذًا، يجب فهم مؤسسات الحرية ونظرية الحكم المحدود التي تدافع عنها الليبرالية الكلاسيكية بصفتها حماية قبل كل شيء من أخطار الديمقراطية، أي ضد الطغيان الديمقراطي. وليست الدولة في حد ذاتها أبدًا هي ما تخشاه الليبرالية، ولو كانت لها نظرة ازدواجية تجاهها، بل **الطغيان**، سواء كان طغيان الأمير أو السيادة الشعبية، كتلك التي أفلتت من عقالها خلال الثورة الفرنسية.

الديمقراطية والأنظمة المختلطة

لكن، يمكن أن يُقال لنا إن أشكالًا كثيرة للديمقراطية قد وُجدت، فماذا كانت بالتحديد الأهداف التي طاولتها عداوة الليبرالية الكلاسيكية؟

كان مثال الديمقراطية اليونانية هو المستهدف بشكل خاص، أي حكم **الشعب** (demos)، حكم الفئات الأكثر فقرًا والأقل تربية في المجتمع، «الرعاع» الذين لا يملكون شيئًا خاصًّا بهم وليس عندهم ما يخسرونه، ويمكنهم أن ينقادوا بسهولة خلف الديماغوجيين، وبالتالي يمثل إعطاء الحق في الاقتراع لهذه الفئات الاجتماعية خطرًا كبيرًا على الاستقرار والمصلحة العامة. في شكل عام، ليس للديمقراطية اليونانية سمعة حسنة عند الكتّاب الليبراليين، لأن

الوفاق الذي نجحت في إقامته بدا لهم ملغومًا بعدم الاستقرار، والديماغوجية وصراع الطبقات. ويعتبر مِل أن سقراط وقع ضحية الديمقراطية اليونانية، أي ما سمّاه في كتابه **عن الحرية** «طغيان الأكثرية»:

> إرادة الشعب تعني بالممارسة إرادةَ العدد الأكبر، [...] الأكثرية، أو أولئك الذين توصلوا إلى فرض أنفسهم أكثرية. إذًا من الممكن أن يسعى أفراد الشعب إلى قمع جزء منه [...] وهكذا نضع «طغيان الأكثرية» في صف تلك المشاكل التي يجب أن يحمي المجتمع نفسه منها.

بعكس ذلك، كانت الجمهورية الرومانية هي المثال عند المفكرين الليبراليين الذي يمكن الرجوع إليه، وفي شكل خاص عند الآباء المؤسسين للديمقراطية الأميركية، جاي (Jay)، هاملتون (Hamilton) وماديسون (Madison). والمعني بذلك في الحقيقة هو **نظام مختلط**، ديمقراطي وأرستقراطي في آن، ويكون قادرًا على تصحيح عدم الاستقرار في الإرادة الشعبية بفضل مؤسسات أرستقراطية مثل مجلس الشيوخ، وكذلك بفضل شجاعة رؤسائه وشعورهم بالخير العام، وبخاصة بفضل سلطة القانون، كما ذكّر بذلك مونتسكيو في استشهاده التمهيدي. إذًا، المثال الروماني هو الذي طبع تاريخ الفكر الليبرالي.

ولفهم مدى عدائية الليبرالية الكلاسيكية تجاه الديمقراطية، سوف نلتفت تباعًا نحو الحجج التي قدمتها النصوص الشرعية لليبرالية السياسية، من مونتسكيو حتى جون ستيوارت مِل.

الليبرالية ضد الديمقراطية

مونتسكيو (عن روح القوانين، 1748): يرتكز انتقاد الديمقراطية عند مونتسكيو على تفكير تاريخي هو معاينة المسافة التي تفصل الحديثين عن القدماء[9].

(9) أتابع هنا تحليلات كاترين لارير: Catherine Larrère, *Actualité de Montesquieu* (Paris: Presses de Sciences Po, 1999).

وهو يبدأ تحليله بتصنيف يميّز الأنظمة الاستبدادية من الأنظمة المعتدلة، ويدرس كيف تمر الواحدة إلى الأخرى. وهكذا، كانت ديمقراطية أثينا نظامًا استبداديًّا ورهيبًا بالنسبة إلى الحريات، لأنها تضمنت عيبًا تكوينيًّا هو: السلطة التي ليس عليها رقابة ويملكها الشعب، ما يضع زمرة اجتماعية ضد أخرى. وهي لم تقِمْ مؤسسات أو مجموعات مضادة للسلطة هدفها احتواء السلطة الشعبية. وفي الفصل الذي يدرس فيه الفساد وأخطار الديمقراطية، يشير إلى «ذهن متطرف» للمساواة، أي نوع من الفوضوية، حيث لا يقبل الشعب بأي سلطة، ما يؤدي إلى «استبداد الجميع»، وفي المحصلة إلى سلطة أحادية (VIII, 2, 3 et 6). هو يخشى تجاوزات الأكثرية وتدمير الهيئات والامتيازات (II, 4, et XX, 21).

لكنْ في روما تختلف الأمور، لأن الديمقراطية فيها أصبحت «جمهورية»، وقد استطاعت إصلاح نفسها حين تبنت مؤسسات ذات روح أرستقراطية، مثل الانتخابات، التي تصحح رمي القرعة الديمقراطي، وكذلك المحكمة، التي تؤدي دور التوازن مع مجلس الشيوخ ...إلخ (V, 11). وحين تدمج الديمقراطية عناصر أرستقراطية وتصبح - بحسب وصف أرسطو - «نظامًا مختلطًا»، تكون أكثر ديمومة، كما برهن ذلك مثال روما، ولكن أيضًا مثال البندقية أو فلورنسا. وبرغم هذا التصديق على الديمقراطية بانتمائها إلى الأنظمة الجمهورية، بقي مونتسكيو يشك بعمق حيال نجاحات الجمهوريات الحديثة في أوروبا ذلك العصر، سواء أكانت جمهورية البندقية أم المقاطعات المتحدة في هولندا أم مرحلة جمهورية كرومويل في إنكلترا، ذلك لأنه رأى فيها بقايا من عالم قد اختفى ولم يعد يلبي حاجات المجتمعات الحديثة، في حين أن الملكية الدستورية الإنكليزية بدت له النظامَ «الحديث» المثالي.

والحجة الأولى لديه إذًا، هي أن هذه الجمهوريات لا تتكيّف مع العالم «الحديث» ومع **حجم** الدول الأوروبية مقارنة بحجم المدن-الدول في العصور القديمة أو عصر النهضة. وفي أقاليم واسعة تكون أخطار نمو الثروات الكبيرة أكثر أهمية، ما يخلق أوضاعًا يستولي فيها الأشخاص الأكثر ثروة على السلطة لحماية مصالحهم، وهكذا يتضاعف خطر السلطة الاستبدادية مع حجم

الدول (وهذا هو موضوع الاستبداد «الآسيوي» والإمبراطوريات). لا يمكن الديمقراطية أن تتحقق إلا في أقاليم صغيرة، ويحصر روسو أيضًا الديمقراطية بدول ذات مساحة صغيرة، مثل جزيرة كورسيكا.

وهي ليست متكيفة مع **الروح «الحديثة»**، أي مع سيطرة التجارة والصناعة، فهنا لا مكان لفضيلة القدماء، التي أزاحتها وأحلّت مكانها قيَم الحداثة. «لم يكن السياسيون اليونانيون الذين عاشوا في الدولة الشعبية يعترفون بقوة أخرى قادرة على دعمهم غير قوة الفضيلة، أما السياسيون اليوم فهم لا يحدثوننا إلا عن المعامل، والتجارة، والمالية، والثروات... وحتى عن الترف» (III, 3). إنها لمفارقة أن تصبح الملكيات هي الأنظمة «الحديثة»، كذلك هو حال الدول-الأمم الجديدة التي نمت في أوروبا منذ صلح وستفاليا في عام 1648، والتي حوّلتها المركنتيلية، وهي خليط من الحمائية التجارية والإدارة الجيدة والتطور الزراعي والصناعي، إلى قوى اقتصادية جديدة.

إضافة إلى ذلك، فإن الديمقراطيات غير مستقرة وهشّة، لأنها تربط استقرار الحكومات بـ **فضيلة** قيادييها. ما المراد بذلك؟ «هي ليست أبدًا فضيلة أخلاقية ولا فضيلة مسيحية، كما يقترح مونتسكيو في التنبيه الذي أضافه إلى طبعة 1757 من كتاب **روح القوانين**، بل هي فضيلة سياسية، وهي بالذات الدافع الذي يحرك الحكومة الجمهورية [...]. إذًا، سمّيتُ فضيلةً سياسية حبَّ الوطن والمساواة». لكن هذه الفضيلة تبقى عند القادة فردية وطارئة، لذا من الأفضل إعطاء الثقة للإواليات المؤسساتية، لأنها أكثر ديمومة وصلابة من الأشخاص.

أخيرًا، إنها غير ملائمة لحماية حرية رعاياها والنضال ضد **الاستبداد** اللذين صارا القضايا «المعاصرة» بامتياز. وبما أن المثال الأعلى للجمهورية أصبح مبعَدًا، انتقلتْ مسألة الحرية إلى التعارض بين الملكية والاستبداد، فالذي يخلق الفرق بين الملكية المؤسساتية أو الحكم المعتدل، والملكية المطلقة أو الاستبداد، هو دور «المؤسسات الوسيطة والتابعة والملحقة» (II, 4) التي تتكون من النبلاء والبرلمانات أو السلطة الدينية. وقد كوّنت مقاومة الانتفاضات الشعبية واستقرار الحكومات والقدرة على الوصول إلى

تسويات عبر تمثيل المصالح المختلفة في البرلمان، امتيازَ الأنظمة الملكية، كما برهن ذلك تاريخ الملكية الدستورية الإنكليزية، التي تأسست على تحالف الأرستقراطية الريفية مع الطبقات الحاكمة الجديدة، ففيها «الدولة أكثر صلابة، الدستور أكثر ثباتًا، والأشخاص الحاكمون أكثر ضمانة» (V, 11)، كما أن حياة الرعايا فيها محمية في شكل أفضل.

لكن الحجة الأكبر التي تستند إليها معارضة مونتسكيو الديمقراطية تتمثل في أنها لا تتآلف مع **التعددية** التي تميّز العالم الحديث. ويعني مونتسكيو بالتعددية: التعددية الاجتماعية، تنوع الفئات والهيئات التي تكوّن المجتمع «الكبير»، الذي لا يمكن اختصاره بمواطني الجمهوريات القديمة، بل يضم فئات المجتمع كلها. يرى مونتسكيو - بصفته عالم اجتماع - في التعقيد الغريب لهذا الجسم الاجتماعي الذي أراد روسو اختزاله، مجموعةً من المواطنين المتشابهين والقابلين للتبادل، مثل المواطنين - الجنود في إسبرطة. ويحتوي تحليل مونتسكيو على تشعبات **فلسفية** أكثر عمقًا أيضًا، وهي أن السلطة المطلقة والاستبدادية، إمبراطورية كانت أو ملكية أو ديمقراطية، هي **واحدية** (moniste): إنها السلطة غير المحدودة لواحد فقط، الأمير، الشعب أو الحزب. بعكس ذلك، فهم مونتسكيو تمامًا أن الاستبداد السياسي ذو ارتباط بالواحدية الفلسفية، لهذا السبب لم يفكر قط بما يؤدي إلى اختزال المتعدد بالواحد، وإنما بمعنى التعدديات المتنافسة وغير القابلة للاختزال، فهو يعتبر أن التعددية أصليةٌ، وأن المسألة هي مسألة **السلطات** لا السلطة الواحدة، كما في التقليد الجمهوري الفرنسي الذي هو وريث الملكية المطلقة من وجهة النظر هذه. **إن حقل السياسة، ليس هو السلطة وإنما السلطات**، وهنا يكمن الأساس الذي يفصل الفكر الليبرالي عن الأيديولوجيات السياسية الأخرى كلها، أو ربما ما يحميه من الأيديولوجيا بالمعنى الماركسي، أي الاختزال الممنهج للمتعدد بالواحد.

«الديمقراطية ليست دولة حرة» (الفدرالي، 1788): الفدرالي (الأوراق الفدرالية *Federalist Papers***)** هو مجموعة نصوص كتبها ماديسون وهاملتون

وجاي من 1787 حتى 1788 ونُشرت تحت اسم مستعار هو **بوبليوس** (*Publius*) (بطل الجمهورية الرومانية)، وقد نتجت من النقاشات التي أدت إلى كتابة الدستور الفدرالي الأميركي الجديد (la nouvelle Constitution fédérale américaine) في 1788، وتعادل في أهميتها كتابَي مونتسكيو **روح القوانين** وروسو **العقد الاجتماعي** وإن لم يكن فيها المحتوى الفلسفي ذاته، وهي أساسية لفهم مؤسسات الحرية الجديدة وتمثّل «علم سياسة جديدًا لعالم جديد».

استوحى **الفدرالي** من مونتسكيو، وراح إلى انتقاد الفكرة الديمقراطية (اليونانية) باسم المثال الأعلى الجمهوري (الروماني). في الواقع، يخشى كتّاب **الفدرالي** تجاوزات السيادة الشعبية وقد جاءت أحداث الثورة الفرنسية لتعطيهم الحق، فبالنسبة إليهم «ليست الديمقراطية دولة حرة». ولكن خلافًا لمونتسكيو، وبسبب المسافات التي أرادت الولايات المتحدة وضعها مع مستعمرها القديم، يرفض **الفدرالي** الملكية الدستورية ويفضّل عليه نظامًا مختلطًا، والنظام المختلط الجمهوري هو الأفضل، لأنه يمثل مصالح الجميع وليس فقط الأكثرية، مع محافظته على الاستقرار السياسي.

إذًا، السيادة الشعبية مؤكدة رسميًا، وذلك في الدستور الأميركي، خلافًا للدستور الإنكليزي، الذي هو المثال الأعلى عند مونتسكيو، حيث السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية، تنبع من المصدر نفسه، سيادةِ الشعب، كما جاء في البند 39 من **الفدرالي**: «يرتكز الدستور على الموافقة والتصديق اللذين يعطيهما شعب أميركا». لكن مصدرًا وحيدًا كهذا يمكن أن يمثّل خطرًا في الوقت ذاته، لأن كل سلطة يمكنها أن تستفيد منه للسيطرة على الآخرين، وبخاصة لأن المصدر الوحيد لا يعكس تعدد المصالح ويمكنه دائمًا أن يتردى إلى سلطة زُمر الأكثرية التي تدّعي تمثيل الإرادة العامة. كيف يمكن إذًا جعل «الواحد مع المتعدد» (E Pluribus Unum)، وفق هذا الشعار المكتوب على علم الولايات المتحدة؟

الجواب عن هذا موجود بإسهاب في أحد النصوص الأكثر شهرة في **الفدرالي**، البند 51، الذي صاغه ماديسون، وفيه يتبنى بوضوح فكرة «الهوى

التعويضي» والواقعية السياسية، لأنه يقول: «إذا كان البشر ملائكة لا تعود هناك حاجة إلى السلطة، وإذا كان البشر محكومين من الملائكة، عندها لا تتوجب أي رقابة خارجية أو داخلية على السلطة».

> يجب إبعاد العلة بتنظيم التركيبة الخارجية للسلطة بالطريقة التالية أي بحيث تستطيع أجزاؤها المكوّنة المختلفة، وعبر علاقتها المتبادلة، أن تخدم الحفاظ على إبقاء كل واحدة في مكانها الشرعي [...] تجب مواجهة الطموح بالطموح [...] يجب وضع السلطة في حالة مراقبة للمحكومين، بعدئذٍ يجب إجبارها على مراقبة ذاتها بذاتها [...] هذا المنهج الذي يشتمل على تلافي النقص عبر المواجهة والمنافسة في المصالح وعلى غياب المشاعر الأفضل هو موجود في مجرى القضايا البشرية كلها، العامة، أو الخاصة.

أما الحلاّن المؤسساتيان اللذان قدّمهما **الفدرالي** لفك عقدة المشاكل التي خلفتها السيادة الشعبية فهما معروفان جدًّا. هناك، أولًا **الحكومة التمثيلية**، وبعد ذلك، **الفدرالية**[10]. إن التمثيل السياسي يسمح بتنظيم المنافسات وخفضها، في شكل غير كامل بالتأكيد، وذلك عبر تفكيكها. وهو يسمح بالاعتراف بالسيادة الشعبية من دون أن تكون فعليًّا قيد الممارسة. ومن جهة الفدرالية، تكون النتيجة «أن الأمة سوف تنقسم إلى عدد كبير جدًّا من الأجزاء، المصالح والطبقات عند المواطنين، حيث إن حقوق الأفراد أو الأقلية لا تعود مهددة إلا قليلًا من التركيبات التي تنتفع بها الأكثرية».

جمهورية أو ديمقراطية؟ (كانط، 1795): في وقتٍ كان مونتسكيو يترك هوامش للتقييم، برجوعه إلى الأنظمة «المختلطة» التي يمكنها إنقاذ الديمقراطية من نفسها والتي وضع **الفدرالي** أمامها منطقة عازلة، كان كانط أكثر

(10) ينظر: Laurent Bouvet & Thierry Chopin, «Le Fédéraliste,» *La Démocratie apprivoisée* (Paris: Michalon, 1997), chap. 3.

منهجية، ففي الجزء الثاني من كتابه **نحو السلام الدائم** (*Vers la paix perpétuelle*) (1795)، الذي يملي البنود النهائية من **الحق العالمي العام** (jus gentium)، يؤكد أن الدستور المدني لكل دولة يجب أن يكون «جمهوريًّا»، وذلك لضمانة عدم وقوع حروب غير عادلة. وهو يعني بهذا نظامًا يحمي في شكل فعّال حرية أعضاء المجتمع بوصفهم كائنات بشرية، ومساواتهم السياسية بوصفهم مواطنين، كما يحمي استمرار سيادة القانون أيضًا، وهذا يعني أن الحاكم، سواء أكان الأمير أو الشعب، يخضع للقوانين ويحكم وفقًا لتشريع واحد ومشترك ينطبق بلا استثناء على جميع الرعايا في الدولة الواحدة. في دولة كهذه، يقول كانط، «يفكر المواطنون قبل أن يبدأوا لعبة مضرّة»، في حين يحصل عكس ذلك في النظام «الاستبدادي». يقول مونتسكيو: «في دستور لا يعتبر الإنسان مواطنًا، وهو بالنتيجة غير جمهوري، سيكون الشيءَ الأسهل في العالم - لأن القائد ليس شريكًا في الدولة وإنما مالكها - تقريرُ شن حرب لأسباب تافهة».

لكننا لا نستطيع القول هذا عن الدستور الديمقراطي، الذي - كما يقول كانط - لا يجب خلطه بالدستور الجمهوري. ويأتي الخلط من أننا لا نميّز **أشكال السيادة** (forma imperii) (الأمير، النبلاء، والشعب، الذين يتطابقون بالتوالي مع الاستبدادية، الارستقراطية، والديمقراطية) من **طريقة حكم الدولة** (forma regiminis) (استبدادية أو مطابقة للدستور). وكما رأينا سابقًا، فإن هذه المسألة الأخيرة، مسألة دولة القانون الخاضعة للقوانين، هي أولوية عند الليبرالية، لأنها تعتبر أن السيادة تكون تعددية في الحال وليست أبدًا مبدأ واحدًا. إذًا، إنها مسألة طريقة الحكم التي تشغله وليست مصادر السيادة. هل يحكم الحاكم، أميرًا كان أو أرستقراطية أو شعبًا، وفقًا لدستور أم لا؟ أي بطريقة محددة ومبررة أم لا؟ إن النظام الديمقراطي بالتحديد استبدادي، لأنه لا يحكم وفق دستور، في حين أن الجمهورية وحدها تحمي من الاستبداد بفضل فصل السلطات. وهذا ما يفصّله في **نحو السلام الدائم**:

> الجمهوريانية هي المبدأ السياسي الذي يرضى بفصل السلطتين التنفيذية [الحكومة] والتشريعية، والحكم الاستبدادي ينفِّذ بسلطته الخاصة القوانين التي نصها

> بنفسه، إذًا يمارس الحاكم إرادته الخاصة بصفتها الإرادة العامة (من بين هذه الأشكال الثلاثة للدولة، يكون الشكل الديمقراطي بكل معنى الكلمة **استبداديًّا** بالضرورة، لأنه يؤسس لسلطة تنفيذية حيث القرار للجميع، مع أنهم ليسوا الجميع)، ما يضع الإرادة العامة في تناقض مع نفسها ومع الحرية [...] الشكل الديمقراطي يجعل [الحكومة التمثيلية] مستحيلة، لأن كل واحد يريد أن يكون هو السيد.

يثق كانط، كما مونتسكيو، في النظام الدستوري لحماية الحريات الأساسية ولو كان ملكيًّا أو أرستقراطيًّا، ويسميه «جمهوريًّا»، وذلك للأسباب التي ذكرناها سابقًا، ومن الأفضل أن يكون «لفريديريك الثاني، الذي كان في الأقل يقول إنه ببساطة خادم الدولة الأعلى» بدلًا من تدفق سيل السيادة الشعبية، فاحترام الدستور والقوانين هو الذي يحمي الحرية وسعادة الجميع وليس انتشار الحق في الانتخاب والديمقراطية فقط.

«الاستبداد الديمقراطي» (توكفيل، عن الديمقراطية في أميركا، 1840):
لا أحد أكثر وعيًا للتوترات بين الحرية والمساواة، بين المبدأ الليبرالي والمثال الديمقراطي، مثل توكفيل. والجديد هو أنه عندما كتب لجمهور يتوق إلى النظام القديم نجح في وضع اليد على الأخطار الجديدة الخاصة بالحداثة الديمقراطية، المختلفة عن أخطار العصور القديمة أو عصر النهضة الإيطالي، كما عند مونتسكيو، لكنه يعترف مع ذلك بالانتشار الذي لا رجعة فيه للديمقراطيات في العالم، معتبرًا هذا من دواعي أسفه، ويسارع إلى استباق الحلول الممكنة.

لكن لماذا كان توكفيل مقتنعًا ولم يتوقف عن ترديد أن الديمقراطية هي نظام المستقبل؟ لأنه فهم «الديمقراطية» بمعناها الاجتماعي وليس فقط السياسي، أي إنه كان يعرِّفها بصفتها سياقًا تاريخيًّا لمساواة أوضاع الطبقات الاجتماعية التي رآها في الولايات المتحدة واختلاف مستوياتها الحتمي، حين كان المجتمع الجديد في طور التحول خلال المسيرة الحتمية نحو المساواة. ولما كانت المساواة عدوة الحريات في أغلب الأحيان، كان يأمل بأنه يمكن

تطورَ الديمقراطية السياسية وحده، أي ما يسميه الحرية، أن ينزع فتيل بعض صراعات لا يمكن تجنبها، ناتجة من عملية نشر الديمقراطية في المجتمع ومن المسيرة نحو المساواة وتفكك الطبقات، وأن من الممكن إصلاح الديمقراطية الاجتماعية وتثبيتها بوساطة الديمقراطية السياسية وممارسة الحقوق والحريات. لقد اجتهد توكفيل في وصف ذلك في الفصول الشهيرة من كتابه **عن الديمقراطية في أميركا** الذي يتطرق إلى التجمعات والمجتمع المدني في أميركا: «الحرية القصوى تُصحح التجاوزات في الحرية و[...] الديمقراطية القصوى تحمي من أخطار الديمقراطية».

هناك ثلاثة انتقادات يوجهها توكفيل إثر مديحه النظام الديمقراطي الذي شاهده في أميركا، وهي: الفوضى وعدم جدارة القادة وعدم فاعلية السلطة التمثيلية وقوانينها في ما خص خطر الاستبداد تجاه الأقليات. الانتخابات والشغف بالمساواة، وهما ليسا أكثر من رغبة، يبعدان من الحياة السياسية الأشخاص الممتازين. الإعلان عن المناقشات يزيد حدّة الصراعات. وها هو يصف في صفحات لا تُنسى، الطغيان الديمقراطي الجديد الذي سوف يترسخ إذا لم يتم إصلاحه بعناصر ارستقراطية.

> أريد أن أتخيّل تحت أي سمة جديدة سوف يمكن الاستبداد أن يظهر في العالم، أرى حشدًا لا يُعد من البشر المتشابهين والمتساوين يدورون بلا هوادة حول أنفسهم لكي يحصلوا على ملذّات صغيرة ومبتذلة تملأ نفوسهم، كل واحد منهم على انفراد يصبح مثل الغريب عن مصير جميع الآخرين، فهو يعتبر أولاده وأصدقاءه الخاصين الجنس البشري بأكمله، أما في ما يخص مواطنيه فهو يعيش بقربهم لكنه لا يراهم، لا يمسهم، ولا يشعر بهم مطلقًا. إنه لا يوجد إلا بذاته، ومن أجل ذاته، وإذا ما بقيت له عائلة يمكننا أن نقول في الأقل أنه ليس له وطن.
>
> فوق هؤلاء ترتفع سلطة هائلة وحامية، تُوكِل إلى نفسها بمفردها تأمين ملذاتهم والسهر على مصيرهم.

> هي مطلقة، مفصّلة، منظّمة، متبصّرة، ووديعة. وهي كانت ستشبه القدرة الأبوية لو أنها ترمي إلى تحضير الأشخاص لسن الرجولة، غير أنها لا تحاول بعكس ذلك إلا تثبيتهم نهائيًّا في سن الطفولة [...]، وهي تجعل كل يوم استعمال حرية الاختيار أقلَّ فائدة وأندر [...] وتسرق شيئًا فشيئًا من كل مواطن حتى التصرف بنفسه. لقد حضّرت المساواةُ الرجال لجميع الأمور: هيأتهم للمعاناة منها وحتى للنظر إليها كنعمة.

ذلك هو حكم توكفيل المتشائم، ويتمثل في: أن نمو الديمقراطية لا يرجع إلى الوراء لكنه سوف يجر إلى انقراض الحريات... لا يمكن الليبرالي أبدًا أن يقر بأنه ديمقراطي في 1840 ولو أنه، مثل توكفيل أو مِل في زمن لاحق، لكان سيتقدم للانتخابات.

«استبداد الأكثرية» (جون ستيوارت مل، عن السلطة التمثيلية، 1861)[11]:
كان جون ستيوارت مِل قارئًا وناقدًا لتوكفَيل، وكان أيضًا موزَّعًا بين المخاوف والآمال تجاه صعود الفكرة الديمقراطية في أوروبا.

مثل توكفيل، هو يرى في الديمقراطية أولًا شكلًا للمجتمع قبل أن تكون شكلًا للحكم. هذا المجتمع الجديد عرف سقوط الحواجز والتراتبية المرتبطَين بولادة الطبقة الجديدة القائلة بالجدارة، وقد وافق مِل على انتصار الشخصية وقدرات الفرد، نسبةً إلى امتيازات المنشأ. وتؤدي به فردانيته إلى الديمقراطية، أي شكل المجتمع الذي يقدم الإمكانات الأكبر لتطور الفردية وعملها، والتي هي الأكثر ملاءمة لتكوين فرديات نشطة وفعّالة. لكن خطر هذا النوع من المجتمعات هو خطر الامتثالية والسطحية، وكذلك هبوط المستويات، ما يدّمر كل ابتكار وإبداعية للفرد. لهذا، تصبح **التعددية** الشرط الأهم للحفاظ على

---

(11) ينظر: جون غراي حول مِل والديمقراطية John Gray, *Liberalisms* (Londres: Routledge, 1989), p. 8.
والفصل العاشر في **تأملات حول الحكم التمثيلي** (1861)، عن التمثيل النسبي أو الشخصي.

الفردية وحظوظ التقدم في مجتمع يؤمن بالمساواة. لقد صار استبداد المجتمع أكبر بكثير، وذلك لانتشار وسائل الاتصالات الجديدة والمساواة في الظروف، في حين أن كل واحد في العالم القديم كان يعيش في عالمه الخاص، حيث كانت الفوارق مصانة برغم النظر إليها بصفتها امتيازات. إذًا، كان مِل قلقًا من المساواة الحديثة إذا ما كانت تهدد التعددية.

أما بالنسبة إلى الديمقراطية بصفتها نظامًا سياسيًّا، فقد اعتبرها مِل الأكثر ملاءمة لتطور الفرد، ولكنها في الوقت ذاته الأكثر خطرًا، بسبب إمكان استحضار «استبداد الأكثريات»، ويجب عدم خلطها بالاستبداد الاجتماعي. وقد كان له طوال حياته موقف مؤيد للديمقراطية أكثر فأكثر، لأنه كان واعيًا لثغرات الليبرالية الكلاسيكية وعلاقاتها التي مضى عليها الزمن مع مصالح الأرستقراطية الزراعية والتي يمكن أن تبعدها من الحقيقة الاجتماعية الجديدة. وكما سوف نرى في الفصل اللاحق، فإنه سيشرع في سيرورة معقدة لنشر الديمقراطية في الليبرالية سوف تؤدي في القرن العشرين إلى مفهوم الديمقراطية الليبرالية أو الدستورية، التي تبدو لنا الآن عادية جدًّا. ويعتبر مِل أن السيادة الشعبية تبقى خطرة.

> لا توحي الدساتير بالثقة إلا بشرط أن تضمن أن المؤتمَنين على السلطة لن يسيئوا استعمالها، وليس أنهم لن يستطيعوا إساءة استعمالها. ولا تكون الديمقراطية الشكل الأمثل للحكم إلا إذا استطعنا دعم هذه النقطة الضعيفة فيها. إذا كان من الممكن تنظيمها بحيث لا تستطيع أي طبقة، ولو كانت الأكثر عددًا، أن تختزل وتحقّر الطبقات الأخرى.

إذًا تجب مراقبتها بطرائق عدة، وقبل كل شيء السماح للحكم التمثيلي والتمثيل النسبي بتطويع الديمقراطية. ويجب ألا يمتد الحق في الاقتراع إلا تبعًا لتطور التربية العامة، إذ يطلب مِل أن يكون للطبقات الأكثر ثقافة الحق في اقتراعين، وقد استمرت هذه الممارسة في إنكلترا حتى الحرب العالمية الثانية، كذلك كان نظام «القدرات» هذا معتمدًا في فرنسا خلال حكم غيزو (Guizot).

وأصبحت ثنائية التمثيل، أي خلق مجلس لممثلي ذوي الجدارة وليس وفقًا للطبقات والامتيازات كما في مجلس اللوردات، ضرورية لموازنة سلطات البرلمان. أخيرًا، أدى نمو اللامركزية والحكم المحلي إلى تطوير القدرات السياسية للناخبين وتفعيل مشاركتهم في الانتخابات. بعد ذلك، يستعيد مِل تحليل بنثام وجيمس مِل: تجب إضافة رقابة المحكومين على الحكام في الديمقراطية، ولا تكفي السلطات المؤسساتية المضادة، إذًا... هو السلف لـ «ضد الديمقراطية» (contre-démocratie)، بحسب بيير روزنفالون. بيد أن هناك جانبًا أخيرًا للديمقراطية، الديمقراطية الاجتماعية، وهو أخذ «قيمة» الحريات وما يهددها في الاعتبار: الفقر، غياب التعليم، وعدم الأمان، سوف يشغلها أكثر فأكثر وسيصبح واعيًا تمامًا لنواقص الليبرالية الكلاسيكية التي لم تعطِ اهتمامًا للشروط الاجتماعية للحرية ولعدم المساواة الظالمة، وهذه سوف يوليها العالم الجديد اهتمامه، لهذا السبب تحول مِل إلى «الاشتراكية» في نهاية حياته[12].

«تعزيز حكم البشر بالقانون»
سيادة القانون

> أي شخص يمتلك السلطة التشريعية أو العليا في مجتمع سياسي، عليه أن يحكم بمقتضى القوانين القائمة والدائمة، الصادرة والمعروفة من الشعب لا بموجب قرارات مرتجلة.

جون لوك
بحث ثان في الحكم المدني
(*Second Traité du gouvernement civil*)
الفصل التاسع، 1690

السمة المميزة لليبرالية السياسية هي ثقتها في سيادة القانون، الذي يجب أن يطبق على الحكام والمحكومين معًا. وفي صراعها ضد الاستبداد، سوف

(12) ينظر **فصول عن الاشتراكية** الذي نُشر في 1879 بعد موته في 1873، وهو نص كان له تأثير أكيد في الليبرالية «الجديدة» الاجتماعية في القرن العشرين.

تقترح الليبرالية مبدأ للشرعية يدير ظهره للمبدأ التقليدي المبني على سلطة الأمير ومبدأ السيادة الشعبية اللامحدودة في آن: لا يمكن هذين المبدأين إلا أن يؤديا إلى تشريع تجاوزات سلطة فريق على الآخرين كلهم. وفي الحقيقة، فإن لكلا المبدأين الأساس اللاهوتي ذاته، في تعالٍ هو انعكاس ديني للاستبداد السياسي. وبعكس ذلك، حين نقلَتْ الثورة الليبرالية مصدر السيادة من الأمير إلى الأفراد، فقد غيّرت في شكل جذري المشكلة السياسية الكلاسيكية حول الشرعية. ولإكمال ثورتها المؤسساتية، كانت الليبرالية بالتأكيد في حاجة إلى مفهوم جديد مخالف للمفاهيم التقليدية **للشرعية**، التي كانت عنده **مُنشأةً**، ليس مصدرها سلطة متعالية، خارجيةً، وسابقةً وأعلى من الأفراد المعنيين بها. إن قوة الليبرالية الحقيقية هي في أنها أبطلت فعليًّا صفة القداسة وأزالت الأوهام عمّا هو سلطة شرعية، مع إبقاء قدرتها على حمل الناس على الطاعة من دون إرغام، كما كان يقول روسو. واقعيًّا هي كذلك، ليس عبر **مصدرها** المعلن، الغامض دائمًا والإشكالي، ولكن عبر **ممارستها** الحقيقية. ولا تعود مسألة الأساس الخارجي للشرعية أو مصدرها تُطرح إذا نُزِعت صفة القداسة عنها. وسوف تصبح ممارسة السلطة من الآن فصاعدًا وليس مصدرها الرهانَ الأساسي عند الحداثة السياسية. وبعكس ذلك، فإن حجة روسو التي هي لمصلحة السيادة الشعبية، أنموذجيةٌ لعالم قديم بقي مهتمًّا بأصل السيادة من دون أن يُشغل نفسه بممارستها تبعًا لقواعد ومعايير. وممارسة السلطة هذه قابلة للمراقبة والتقييم وفقًا لمطابقتها قواعد معطاة مسبقًا: مبادئ الدستور. ويمثل الدستور خلاصة سيرورة الدنيوة ونزع انحرافاتٍ عن السلطة السياسية، التي لم تعد ممثّلة على غرار السلطة الدينية ولكن وفق أنموذج سلطة تخدم الأشخاص المعنيين، أي المواطنين. هذا هو معنى انتقال السلطة السياسية إلى القوانين ومطابقتها الدستور. ويمثل الدستور الخط الذي لا يمكن السلطة السياسية تجاوزه، فهذه تحدده وتعرّفه في آن، وتطوِّع وحشيتَه عبر تهذيبه وإخضاعه للقانون المشترك. هكذا نفهم العداء المتّقد لكل من يمثل ما سماه كارل شميت «السياسة الدينية»[13]، ولهذا التحول لمبدأ الشرعية نحو الدنيوة.

---

(13) ينظر: Carl Schmitt, *Théologie politique*, trad. fr. (Paris: Gallimard, 1988; [1922]).

قانونية وشرعية

يشتمل المبدأ الأول لليبرالية السياسية إذًا على استبدال الخضوع للأمير بالخضوع للقوانين. لكن كيف يمكن فهم هذا الخضوع للقوانين؟ أليس هناك خطر من أن يكون خضوعًا للقانونية الصرف؟ أيَّ نوع من القوانين نعني بذلك؟ دعونا نرى ما حصل في التقاليد الثلاثة لدولة الحقوق الفرنسية والألمانية والإنكليزية.

كنا ذكرنا أن عبارة rule of law **(حكم القانون)** صعبة الترجمة، وأسباب هذا تاريخيةٌ ومفاهيمية. لقد أدّت الملكية المطلقة والثورة في فرنسا وحتى قانون نابليون إلى إضعاف المعنى القانوني للأمة بوصفها أرضًا خاضعة لتقليد قانوني واحد. وحصل توحيد الأمة في فرنسا عبر الدولة، وليس كما في إنكلترا أو ألمانيا، عبر تقليد الخضوع للقوانين ذاتها، وكذلك عبر وجود جماعة موحدة من خلال نظام القوانين ذاته. وبعكس ذلك، تتعلق الوحدة الوطنية بالشكل السياسي لا بالشكل القانوني: السيادة الشعبية التي تعبّر عن نفسها بسلطة البرلمان، التي لا يستطيع الأفراد اللجوء إليها في أغلب الأحيان. إن هذا التقليد التاريخي هو الذي سبّب عدم الثقة تجاه الدائرة القانونية. ويظهر هذا التخوف من «حكومة القُضاة» حتى في دستور 1958، وفي تمني حظر تسلُّم التركة من المجلس الدستوري (Conseil constitutionnel) الذي أبداه ديغول، حيث يمكن تجنّب «أمركة» الدستور، كما قال. وفي حين كان التقليد الإنكليزي ذا تاريخ قانوني غني منذ **الوثيقة الكبرى (ماغنا كارتا)**، كانت السيادة الشعبية في فرنسا تميل إلى اختصار نفسها في الحق في التصويت، واستطاعت ترك الانطباع وكأنها قصة خيالية، مصادَرة من الإدارة ومصدرٌ للإحباطات ولانفجارات مستمرة من أعمال العنف. وقد دوّن غيدو دو روجييرو (Guido De Ruggiero) في 1927، وهو مراقب دقيق لقضايا أوروبا السياسية، ما يلي: «البرلمان في فرنسا هو قوة غير مستقرة، غير منظمة، غير ثابتة واعتباطية في جبروتها، في عالم اجتماعي تديره بيروقراطية رتيبة تمنع المواطن من أن يتعلم حكم نفسه بنفسه».

إن مفهوم «سيادة القانون» الذي نجده موسّعًا في ألمانيا، مختلف كل

الاختلاف، ومفهوم مصطلح (rechtsstaat)، الذي تمكن ترجمته بـ «دولة القانون» كما رأينا سابقًا في شكل سريع، فهو مفهوم قديم جدًّا، ويمثل تقليديًّا الحد من سلطة الملك المطلقة، والدولة هي تجمع قانوني مدني حيث يجب أن تُصاغ أهداف القانون... أما تعبير «دولة القانون» المستعمل هنا، فهو خادع، لأن تعبير (rechtsstaat) يفترض ببساطة وجود نظام قانوني شرعي ومحايد، ويطبَّق في شكل منتظم، أي ببساطة المطابقة الخارجية مع القوانين، وهذا ليس هو معنى حكم القانون (rule of law). ويقول دو روجييرو: «كان عيب النظام القانوني الألماني أنه حين جعل الحقوق واقعًا مستقلًّا حوّلها فكرةً مجردة، شيئًا لا يمت إلى الواقع بصلة، أي شكلًا صرفًا». الدولة هي المالكة للسيادة وليس الفرد كما عند الليبرالية، أو الشعب كما في الثورة الفرنسية. لكن إذا كانت الدولة سيدةً يصبح الفرد مجرد تابع لها وليس له أي حق عندها: الحقوق «الذاتية» – التعبير الألماني التقليدي للإشارة إلى حقوق الفرد، **الحقوق المدنية** (civil liberties) بالمعنى الإنكليزي – لا تفترض الحق في المقاومة، كما عند لوك، إذًا حكم القانون **في دولة القانون**، هو حكم القانونية (légalité) وحدها: تطبيق قوانين مشابهة على حالات مشابهة بطريقة مجردة. نفهم في هذه الشروط كيف تصالحت الدولة القانونية كليًّا مع الأنظمة التوتاليتارية، مثلًا الانتخابات «الديمقراطية» لهتلر في السلطة هي شرعية، لأنها قانونية، وبناءً عليه لا تكفي القوانين إذا لم تكن مستندة إلى قواعد «فوق – قانونية» (suprajuridiques) وأخلاقية، وإلى دستور يجعلها شرعية، والذي يجب على المشرِّع، كما على القاضي والدولة، أن يخضعوا له. ذلك هو معنى «سلطة القانون»، أي (rule of law). ولا يمكن سيادة القانون أن تُختزل بمبدأ بسيط قانوني ولو كان هذا شرطًا أساسيًّا لنظام تطمح إليه الليبرالية. وإذا لم تستند سلطة القانون إلى معايير «فوق–قانونية» ودستورية، فإنها سوف تقع في قانونية غير مقبولة، وستقتصر العدالة على إوالية شكلية، عاجزة عن حماية الحريات الأساسية.

علينا، نتيجة لذلك، أن نميّز بين **مفهومين للقوانين**. هناك من جهة القوانين التي تسنّها الدولة، القرارات السياسية القانونية، الطارئة والقابلة للمراجعة. لكن من جهة أخرى، «كل نتاج للتشريع ليس بقانون حامٍ للحرية

بالمعنى الذي ذهب إليه جون لوك، وديفيد هيوم، وآدم سميث، وإيمانويل كانط والويغز الإنكليز الذين جاؤوا بعدهم»[14]. أما القوانين التي هي بمعنى **القانون العام** وأحكام القضاء بصفتها هيئة للتقاليد، أي لـ «قواعد السلوك الصحيح»[15]، فتمتلك شرعية مختلفة عن شرعية التشريعات العادية، فهي تعبّر عن معايير «فوق - قانونية» محترمة من الجميع، لأنها ذات فائدة. وهكذا، تقرر الليبرالية السياسية أن التطبيق المنتظم والمتجرد للقانون في شكل متساوٍ على الجميع ومن قضاة مستقلين، هو الشرط الضروري، لكن غير الكافي، لحكم «صحيح»، فالعدالة ليست شكلية فقط وإنما جوهرية أيضًا، بمعنى المبادئ الـ«فوق - قانونية» المذكورة في الدستور أو في التشريع، والمعلنة في الجهاز القانوني بأكمله، سواء من القانون الجنائي، أو في سير عمل المحاكم والشرطة والسجون، أو من القانون المدني. وعلى جميع مستويات تطبيق القانون، يجب أن تكون الضمانة المتعلقة بحقوق الأشخاص والضحايا والمتهمين مثبّتة، وهكذا تصبح **العلاقة بين القانون والعدالة** في قلب مشروع الليبرالية السياسية، وتتطلب مفهومًا جديدًا لشرعية القانون. ولا تكتفي سيادة القانون بتحويل السلطة الشرعية للأمير نحو الشعب، بل هي تغيّر هذه السلطة بضرورة **العدالة**.

مفهومان للشرعية

الشرعية هي تبرير السلطة، أي الحق في القيادة ضمن حدود القانون. وهي تأخذ شكلين: الأول **متعلق بالواجبات** (déontologique)، ويشتمل على مطابقة القوانين مع العقد الاجتماعي الأصلي والدستور والمبادئ الـ«فوق - قانونية» للقضاء والتشريع. هذا هو توجّه التعاقدية المعاصرة، التي يمكننا التعرف إلى أمثلة جيدة عنها في الفلسفة الدستورية لرونالد دوركن أو عند بروس أكرمان

(14) ينظر: Friedrich A. Hayek, *Nouveaux Essais* (Paris: Les Belles Lettres, 2008), p. 207.
(15) Ibid., p. 208.

(Bruce Ackerman)[16]. أما الشكل الثاني فهو **غائي**[17]، يشدد على فاعلية التشريع ونتائجه الحسنة في ما خص السعادة والمصلحة العامتين. وخير مثال على ذلك كتابات هربرت هارت (Herbert Hart)[18] ومدرسة الوضعانية القانونية التي ترفض اتخاذ العدالة أو الحقوق «الأخلاقية» مرجعًا، والتي تضع نفسها في التقليد المنفعي، وهكذا يستمر بعض التوتر مسيطرًا بين المفكرين الذين يرتابون في الدعوة إلى مفهوم الشرعية لأنه متهم بتوجهاته الثيولوجية، ويفضلون عليه مفهوم المنفعة، وهيوم واحد منهم، وبين العقديين الذين لا يترددون في جعل قبول المحكومين (بالعقود) أساسًا لشرعية الحكام، وتلك هي «ليبرالية الحرية»[19] التي نادى بها منظرو العقد الاجتماعي، من لوك مرورًا بكانط وروولز. وليس هناك تمييز بين الحجتين عند لوك، لأنه يفترض أن **القانون الطبيعي** هو المحرّك للبشر، أي القانون الذي يمليه العقل النزيه والذي يجمع بين المنفعة والعدالة. بيد أنه مع التخلي عن كل ما يمت بصلة إلى القانون الطبيعي ازداد الخلاف، وأصبح هناك تياران متعارضان يخوضان مواجهة بلغت أوجها مع النقد الذي سيوجهه جون رولز إلى المنفعية و«ليبرالية السعادة». من المهم إذًا العودة إلى هذه المواجهة الفلسفية التي سوف تساهم في مسائل ليبرالية القرن التاسع عشر وكذلك نهضتها في القرن العشرين.

وتمكننا إضافة تيار ثالث (إلى هذين التيارين)، تيار أوحى به هيوم، الذي رأى في القوانين نظامًا غير مبني، كما اعتبر ذلك التعاقديون أو المنفعية، لكنه

---

(16) حول كل هذه المسائل التي لا يمكننا التوسع فيها هنا، ينظر: Bruce Ackerman, *Au Nom du peuple. Les fondements de la démocratie américaine*, trad. fr. (Paris: Calmann-Lévy, 1998); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres: Duckworth, 1977); Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Oxford: Clarendon Press, 1986); Ronald Dworkin, *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. (Oxford: Oxford UP, 1996).

(17) الغائية: نظرية تقول بأن كل شيء في الطبيعة موجّه لغاية معينة. (المترجمة)

(18) H. L. A. Hart, *Le Concept de droit,* trad. fr. (Bruxelles, 1976; [1961]).

ينظر: Alain Renaut & Lukas Sosoe, *Philosophie du droit* (Paris: PUF, 1991).

(19) استعملت العبارة من جون رولز في: John Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale,* trad. fr. (Paris: La Découverte, 2002; [2000]), pp. 356-363,

لتوصيف العائلتين الكبيرتين في الليبرالية: ليبرالية السعادة وليبرالية الحرية.

نظام يتطور في شكل عفوي ويأخذ شرعيته من التقاليد في شكل أساسي ومن مصادقة الثقافة الوطنية عليه. ذلك هو الموقف الذي دافع عنه هايك، كما سوف نرى في الفصل الخامس. ولكن، بما أن من الممكن مزجه مع تمجيد التقاليد بوصفها مصدرًا للشرعية، والتي هي في قلب الفكر المحافظ، لذلك سوف نتركها جانبًا باعتبارها موقفًا غير ليبرالي. لكن هذا لا يعني أن الفكرة البنائية - أي فكرة أن مؤسسات الحرية قد بُنيت من العقد ووفقًا لمخطط بشري - لا يمكن فصلها عن الليبرالية، لأننا إذا لم نكملها بالتعددية، أي بالاعتراف بوفرة التقاليد الثقافية، وبالتالي القومي المتنوع، يمكننا أن نقع في دوغمائية واستبدادية تعارضان روح الليبرالية كما عرضناها حتى الآن.

التعاقدية و«ليبرالية الحرية»: إن التجديد الكبير الذي حمله التعاقديون مقارنة بالمفاهيم الثيولوجية - السياسية، محافظةً كانت أو تقليدية، هو مفاهيم السلطة. والثوري في نظرتهم هو تأكيدهم الصفة **الإرادية** للالتزامات السياسية التي سوف تصبح مشرّعة بالعقد الاجتماعي بين الحكام والمحكومين. ومن المؤكد أن النظام الاجتماعي ليس فيه شيء إرادي، وهو موجود قبل وجود الأفراد، إذ نولد جميعًا ضمن أطر ثقافية وإثنية وسياسية محددة تمامًا، لا نختارها وليس لموافقتنا عليها نصيب. وليس لفكرة العقد الاجتماعي، بالنتيجة أي قيمة وصفية أو توضيحية، فهي ليست إلا صورة للطريقة التي يستند إليها الأفراد لإبرام اتفاقات إرادية بينهم ولوضع حد لصراعاتهم المستمرة. ويعني التوافق عند الليبرالية، وبالتالي مفهوم العقد، أن يصبح الاجتماعي **مؤسساتيًا**، ويسمح بالخروج من حلقة الخضوع والتسلط للدخول في شكل واع من عصر جديد، عصر المسؤولية، حيث يمكن الأفراد تقرير طريقة عيشهم المشترك عمليًا. إذًا، ليس هذا أبدًا تأريخ مقدس للحياة الاجتماعية، فالعقد يمثل دخول الحرية في التاريخ، كما وصف ذلك وبشكل رائع هيغل في **فينومينولوجيا الروح** (*Phénoménologie de l'esprit*). وبعكس ذلك، يعتبر المفكرون المحافظون، أو دعاة الجماعة، أن المجتمع هو سيرورة تاريخية شبه طبيعية مستقلة عن الإرادات الفردية، حيث لا مكان للتدخل البشري، وإذا حصل هذا التدخل فإنه سيشكل خطرًا. لهذا، فإن موقف هايك الذي أشرنا إليه سابقًا، هو عند الحد الفاصل بين الليبرالية والمحافظة. ولا تعني استعارة العقد الاجتماعي أبدًا أن المجتمعات

صارت فعليًّا عبر قرارات إرادية، فهذا سيكون هذرًا. هي تعني أن التصرف **كما** لو أنها كانت كذلك سوف يغيّر علاقتنا بمجرى التاريخ ويسمح لنا بأن نعيد امتلاك السياسة. إن فهم **ليفياتان** بوصفه نتيجة لقرارات بشرية قادرة على التحولات والتحسينات، وتأكيد أنه مسؤول تجاهنا خصوصًا، كما أننا أيضًا مسؤولون تجاهه، لأننا نحن مَن أسّسه، ذلك هو التحول الذي أراد الفكر الليبرالي القيام به.

في المقابل، إن ما كان يميز التعاقدية من المنفعية هو القيمة التي أخذتها الحرية عندها، أي **التوافق الحر** بصفته مصدرًا للعدالة والشرعية. لذلك نتكلم في ما يخصها عن «ليبرالية الحرية». فالحرية السياسية عند الليبرالية تعني الخضوع لسلطة عاقلة ومفهومة، لا عمياء ومتوحشة، بل مبررة وشرعية ذات قواعد معروفة من الجميع، فسيادة الفرد تغيّر ضرورة الشرعية وتعرّفها، ليس بعبارات دينية ولكن بعبارات أخلاقية وعقلانية. ومن الأساسي لليبرالية تحويل الخضوع للسلطة السياسية فعلًا **إراديًّا ومستقلًّا**، وتحويل الإرغام التزامًا، كما أكد روسو. يمكننا النظر إلى هذه العملية كأنها حيلة ساحر، لكنها تبقى، في الأقل، طريقة لتبرير السلطة من دون المساس بسيادة الفرد. ولا يكفينا تبرير السلطة السياسية بنتائجها، بالسعادة والسلام أو النظام الذي تولده، فسعادة الأشخاص لا تكفي وحدها لتبرير الدولة. ويعتبر لوك، وكذلك الليبرالية الكلاسيكية، أن السلطة السياسية لم تكن أداتية بالكامل، أي لم تكن مجرد أداة للعمل: هي أيضًا تعبير عن المقدرة الفردية، عن سيادتها وقدرتها على حكم ذاتها بذاتها. ويجب ألا ننسى أن مصدر النظرية، كما يقول تشارلز تايلور، موجود في **الميثاق** (Covenant)، أو العقد الموقّع بين الله والبشر بحسب البيوريتانيين الإنكليز. ويعتبر لوك أن حق البشر الطبيعي في حكم أنفسهم بأنفسهم يعكس وضعهم بصفتهم مخلوقات على صورة الله. وكل تفويض للسلطة إلى سلطات خارجية إذا ما تخلى عن الشرارة الإلهية خطِر ولاأخلاقي. إذًا، لقد نشأ مبدأ الشرعية السياسية من **الحكم الذاتي** (self-government) والفردية وأخلاقية المسؤولية أيضًا، لذلك تَظهر السلطة الشرعية بصفتها نتيجة لتوافق حر، فنحن حين نتوافق يجلب كل واحد منا مشاركته في الحياة السياسية التي لا يمكنها أن توجد من دونه، وهكذا يتخلى كل واحد عن جزء من سيادته ويصبح مسؤولًا إذًا عن الاستعمال الذي يمكن أن يحصل نتيجةَ ذلك.

هكذا تتموضع الليبرالية في مكان أوسط بين الجمهوريانية التي تعتبر أن الجسم السياسي مكوّن بهمّة جميع المتعاقدين، والمنفعية التي ترى في السلطة أداة للإرادات الفردية، ما يجعل حتى فكرة المواطنة إشكالية. يمكننا القول إنه بالنسبة إلى الليبرالية الكلاسيكية، كان يكفي أن توقّع أقلية فعّالية[20] (activiste) العقد الاجتماعي حتى تصبح السلطة مبررة. هي لم تكن إذًا غريبة كليًّا عن المثال الأعلى للمواطنة، لكنها كانت تحتفظ به لنخبة، وكانت تتصالح مع الأبوية (paternalism)، كما شاهد ذلك روسو بحق حين برهن لماذا «الشعب الإنكليزي ليس حرًّا». وكان يُفترض بالمواطنين العاديين الآخرين أنهم قد أعطوا موافقة ضمنية على الإجراءات الدستورية.

في الختام، لنذكّر بشروط صحة الاتفاق أو التوافق. تعني **المساواة** بين المتعاقدين أن لا أحد له أهمية أكثر من الآخر، وأن امتيازات البعض لا تعطيهم أي قيمة أعلى. أما **الحرية**، فهي تضمن أن القرارات تتناسب مع الخيارات والرغبات المعلنة. **والإعلان** عن القرارات يسمح بدوره لكل واحد بأن يعرف أن الآخرين قد اطّلعوا على القرارات ذاتها من دون أي إمكان للتملص منها، ما يحفظ الحيادية. وتضمن المعاملة بالمثل أن القرار لا يستبعد أحدًا من حقل تطبيقه إذا لم يكن هناك سبب جذري. ويعني الطابع **القطعي** للالتزامات أن القرار لم يؤخذ على أمل التملص منه إذا كان ضد مصالحنا. وأخيرًا، تعني **عمومية** الالتزامات ضمنًا أن لا أحد مستهدف بنوع خاص من جهة القانون، ما يستبعد أي تمييز. أما **العالمية** فهي تفترض أن لا أحد يكون مستبعدًا من حقل تطبيق المؤسسة.

والنتيجة تؤلف أفضل شكل لسلطة يمكن البشر أن يطمحوا إليها، وهي الوحيدة الشرعية في نظر سيادة الأفراد. وإذا استعدنا مقولة كانط، فيبدو الأفراد في العقد الاجتماعي مشرِّعين ورعايا في الوقت ذاته.

التواضعية (conventionnalisme)[21] **و«ليبرالية السعادة»: بعكس ذلك، يعتبر**

---

(20) فعّالية: مذهب خلقي يُعنى بمتطلبات الحياة الفعلية ومنجزاتها أكثر من عنايته بالمبادئ النظرية. (المترجمة)

(21) أي هي ما تواضع عليه الناس. (المراجع)

هيوم والمنفعيون الذين أتوا من بعده، أن شرعية القوانين ترتكز فقط على منفعتها. والقوانين هي في شكل أساسي قسرية، «شر» لا بد منه ويجب أن توضع لها الحدود بدقة عبر فاعليتها. هي **عهود متواضع عليها**، «قواعد للعدالة» بسيطة تتعلق مثلًا بحماية الملكية واحترام العقود التي تؤمّن الاستقرار الاجتماعي والاستقرار السياسي، وهي تملك سلطة شرعية فقط بسبب فائدتها العامة. إذًا، أساسها هو ببساطة في المصلحة الشخصية لكل واحد[22]. أما الدعوة إلى الموافقة الحرة للرعايا فهي مجرد وهم، فوحدها نتائج السلطة تسمح بالتحقق من الشرعية. هنا بالذات، تنفصل ليبرالية السعادة عن ليبرالية الحرية. ويعتبر بنثام، وهو - كما هيوم - ناقد لعبارة «العقد الاجتماعي»، أن التوافق لا يضيف شيئًا: فالمهم هو **النتائج**، الرخاء والفائدة العامة التي تبرر أو لا تبرر السلطة السياسية، كما في أي مؤسسة، حيث تقيّم إدارتها من المساهمين وفقًا لتقرير نشاطاتها ونتائجها.

سوف تُسلط مسألة الواجب الاجتماعي الضوء على هذه النقطة بالذات. في الحقيقة، نحن نخضع للقوانين لأنها مفيدة لنا شخصيًّا أو جماعيًّا وليس بسبب عقد افتراضي بين حكام ومحكومين كنا قد وافقنا عليه. إذا كان العقد لا يضع فائدة القوانين شرطًا أساسيًّا فلا يعود للتوافق أي معنى. لكن مبدأ الفائدة هذا لا يكوّن أي ضابط (يقول بنثام: «الفائدة ليست قانونًا» (Utility is not law))، وتجب مرافقته بعقوبات للحصول على الإذعان، وهو في حاجة بخاصة إلى مبادئ وسيطة. هذه العقوبات يأتي بها المشرّع حين يحاول أن يخضع لمبدأ «السعادة الأكبر الممكنة»، أي حين يطبّق على الجماعة أخلاقية النتائج[23].

هكذا، نحن لا نخضع للقوانين إلا لأنها تضاعف فائدتنا أو لأن مخالفتها تستتبع عقوبات، وليس لأنها عادلة طبقًا لقوانين طبيعية خفية. في الحقيقة، القانون قهري جوهريًّا ويؤدي إلى شر، أو في الأقل إلى إنقاص سعادتنا المباشرة. يجب إذًا أن تكون هناك «عقوبة شر» لتبرير «ربح خيّر»، وإلا فإنه من غير المجدي أن نتأمل

---

(22) حول هيوم وقواعد العدالة، ينظر: سابقًا، الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(23) النتائجية تعرّف العمل الأخلاقي بنتائجه، وليس بالمبادئ التي تتبناها، كما هي الحال بالنسبة إلى الأخلاقيات في علم الواجبات، ينظر: John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard UP, 1971); Amartya Sen & Bernard Williams, *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge UP, 1986).

خضوع المواطنين للقانون[24]. وخلافًا لما فكّر الويغز الليبراليون أو مونتسكيو، الذين كان بنثام ناقدًا قاسيًا لهم، لا يمكن حب العدالة والحرية أن يكون قاعدة للخضوع، لأن هذا غير معقول. لا يعني الأمر أبدًا أن بنثام ليس ليبراليًّا، كما ظن هاليفي، ولكن بالأحرى أن الحرية ليست بالنسبة إليه منفصلة عن «الأمان»، ومن ثم عن مبدأ الفائدة. هذا النقد لوهم الحقوق الطبيعية يطرح واحدة من المسائل المركزية عند الليبرالية، وهي مسألة العلاقات بين العدالة والمنفعة التي تصدى لها جون ستيوارت مِل في الفصل الخامس من كتابه **المنفعية** (1863)، والذي أصبح موضوع نقاش بين العقائد الأدبياتية (déontologiques)[25] والعقائد الغائية (téléologiques) في القرن العشرين.

هل هذا يعني القول أنه ليس هناك من مفهوم للشرعية السياسية عند المنفعية، كما اقتُرِح ذلك عند هيوم؟ لنقل إن هذا المفهوم كان معقلنًا كليًّا: الشرعي هو ما يضاعف السعادة العامة، لكن يجب عدم خلطه بالقانوني وحده، لأن على الحكومة أن تقدم حسابات دائمًا إلى الذين تحكمهم، والذين هم الحكام الوحيدون على سعادتهم. هكذا تختلط الشرعية فعليًّا بالمنفعة العامة، وبالسعادة أو الرفاه (welfare) لأكبر عدد ممكن، وهذه ستتغلب على المبادئ الدستورية، فإذا كان الدستور يؤدي إلى نتائج مؤسفة، عندئذ يجب وضع حد لـ «رد الحكم الملكي للدستور»، كما سوف ينصح بذلك ممثلو «التقدمية» الأميركيون والليبرالية «الجديدة» للرفاهة في القرن العشرين.

لكن، حتى وإنْ وُجد اختلاف كبير بين هذين التقليدين لليبرالية السياسية، وهو سوف يتعمق في القرن العشرين، كما سوف نرى في الفصلين الرابع والخامس، إلا أنهما يتشاركان معًا مفهوم الشرعية المبنية على العقلانية البشرية، سواء أكانت **محترِسة** وعملية وتبحث عن إشباع المصالح، أم أخلاقية تحترم استقلالية الأشخاص. هما يجابهان إذًا المفاهيم التقليدية والثيولوجية والتراتبية للسلطة ويجسدان الحداثة السياسية، كما يواجهان في الوقت ذاته المفهوم

(24) ينظر تعليق بنثام حول **إعلان الحقوق** الأميركي.
(25) المتعلقة بالواجبات الأدبية. (المترجمة)

المحافظ، الذي يرى في الشرعية حصيلة العادات والتقاليد[26]. وإذا كان المعني بذلك الحل عبر العقد الاجتماعي أو تواضعية (conventionnalisme) هيوم، فإن التحول جذري: أصبح أساس السلطة مصطنعًا، أي غير طبيعي. وحيث كان لوك ما زال يقول بالإيمان بقانون طبيعي ذي مصدر إلهي، جاء ورثته ليقطعوا نهائيًّا الصلة مع كل تدخل لقوى خارجية وليضعوا ثقتهم في الذكاء الإنساني وقدرته على خلق طرائق ومؤسسات وقوانين صحيحة تجعل رغبات الجميع منسجمًا بعضها مع بعض.

الدستور، المبدأ الجديد للشرعية السياسية

إن ممارسة السلطة السياسية لا تكون سليمة كليًّا إلا إذا كانت منسجمة مع دستور يمكننا أن نأمل بكل عقلانية من جميع المواطنين الأحرار والمتساوين أن يقبلوا بمتطلباته الأساسية في ضوء المبادئ والمُثُل التي يمكن منطقهم الإنساني المشترك قبولها.

جون رولز، الليبرالية السياسية

إن الاختلاف الكبير بين الليبرالية والأيديولوجيات السياسية الأخرى هو ثقتها بمؤسسات الحرية لإبعاد الخلافات والتجاوزات والعنف من خلال استعمال مبدأ الهوى التعويضي. لنترك لكانط، في **نحو السلام الدائم**، الصوغ الأكثر توضيحًا لهذه الثقة.

إن مسألة تأسيس الدولة، مهما بدت صعبة، إلا أنها ليست مستحيلة حتى لشعب من الشياطين (شرط أن يكون هناك توافق بينهم)، ويمكن صوغها كالتالي: تنظيم حشد من أشخاص عاقلين، يطالبون كلهم معًا ومن أجل بقائهم

(26) المفهوم الذي يدافع عنه هايك حول شرعية القوانين يقترب من المحافظة لأنه يرى فيها تأثير النظام العفوي والتطور التدرّجي، وليس تأثير بناء متعمد. هذا هو النقاش حول البنائية التي سوف نعود إليها في الفصل الخامس.

بقوانين عالمية، حيث يميل كل واحد بالسر إلى استثناء نفسه منها وتحكيم **دستورهم**، بحيث يمكنها - وإن كانت غايتهم تتعارض في ما بينها - أن تتعطل، وهكذا، تكون النتيجة نفسها في سلوكهم العام كما لو لم تكن لديهم غايات سيئة [التشديد من عندنا].

تضع الليبرالية ثقتها إذًا في فاعلية المؤسسات لتجابه جميع أخطار الطغيان والتجاوزات أكثر من وضعها في الفضيلة، لمعرفتها بالطبيعة البشرية. لكن المؤسسات لا يمكنها أن تكفي إذا لم تكن لديها سلطة، أي إذا كانت وسائل ماهرة وحسب، لذلك نجد في قلب الاستراتيجية الليبرالية اللحظة الدستورية، والدور المؤسسي للدستور الذي حل محل الأساس الديني للسلطة السياسية. من المؤكد أن الدستور هو مؤسسة بشرية، لكنه يكتسي حلة من التبجيل، ويتغطى بوقار أخلاقي و«فوق - قانوني» كهذا، بحيث يغير جذريًا رؤية ما هو مصطنع ويفقد ما هو اعتباطي فيه ليصبح - كما قال هيوم - «طبيعة ثانية». ومن المهم فهم أن الدستور ليس نصًّا، فهو لا ينفصل عن تاريخه وعن التفسيرات والتعديلات التي تطاوله وقراراتِ القضاة الدستوريين، أو عن أحكام القضاء وعمل المحاكم العليا وجميع المرافعات التي تساهم جميعًا في وضعه موضع التنفيذ. لنسمِّ هذا كله «الفلسفة الدستورية» الخاصة بأمة وثقافة، ولنضِفْ إلى هذا أن **الدستور يتطلب أن نفكر**[27]، فهو ليس عقيدة أو مجرد وثيقة مكتوبة. يمكننا حتى أن نتكلم عن السلطة الأخلاقية للدستور، المنعكسة في تراتبية القواعد القانونية، حيث توجد في المرتبة الأولى القواعد الدستورية أو الـ «فوق - قانونية» (I) والتي تعبِّر عن السلطة الدستورية للشعب، وتأتي بعدها القواعد التشريعية والتنظيمية (II) التي تعكس السلطة التشريعية، وأخيرًا المراسيم والتنظيمات (III) وقواعد عمل السلطة التنفيذية.

---

(27) هذه الفكرة هي في قلب فلسفة وتأويل القانون عند ر. دوركن. ينظر كذلك:
Paul Ricoeur, *Le Juste 1* (Paris: Éd. du Seuil, 1995).

الجدول (3–1)

تراتبية القواعد القانونية

I	إعلان الحقوق الدستور	السلطة الدستورية	الشعب
II	القوانين	السلطة التشريعية	البرلمان
III	المراسيم – التنظيمات	السلطة التنفيذية	الحكومة

تضم الدساتير الليبرالية في شكل عام الجوانب التالية:

التمهيد، وهو الجزء المعلن لا القانوني، الذي يعرض المبادئ المنظِّمة التي يجب أن تحكم عمل الدولة، والأهداف التي تعطيها لنفسها، وكذلك أساس هذه المبادئ في تاريخ البلد وثقافته، فيُقدّم بهذه الطريقة عناصر الهوية الجماعية.

الميثاق الذي ينظم سائر السلطات، التشريعية والتنفيذية والقانونية، وفقًا لتقسيم ثلاثي نادرًا ما يكون في الواقع دقيقًا.

الإعلان عن الحقوق يفصّل الضمانات الدستورية والحريات الأساسية للأفراد التي على الدولة والسلطات الموجودة احترامها.

القواعد التي تسمح بتعديل الدستور والمراجعة المنتظمة لنصوصه هي أيضًا جزء من النص الدستوري، وكذلك التعديلات، فهي بأهمية الدستور نفسه في الدستور الأميركي.

إضافة إلى النص تجب إضافة عملية **التصديق** التي تحوّل فيه «القوة» وتعطيه قيمة إلزامية. علينا أيضًا إضافة عمل **المحاكم، والقضاة الدستوريين** المكلفين السهر على احترام الدستور، والمحاكم العليا، والمجلس الدستوري ...إلخ، وكذلك أحكام القضاء الذي يشكّل مجموعة من التفسيرات المحتملة المختلفة أو الفلسفات الدستورية التي تتواجه على مر الزمان. وتؤدي هذه الفلسفة الدستورية، بحسب رونالد دوركن، بالتأكيد دورًا أكثر أهمية في

البلدان الناطقة بالإنكليزية، حيث يسيطر تقليد **القانون العام**[28] أكثر من البلدان الأخرى.

الدستور الملكي الإنكليزي

بالرغم من أن الدساتير الحديثة كلها تحتوي بعضًا من هذه العناصر، إلا أنها تبقى بعيدة من القدرة على إعلان نفسها ليبراليةً دستورية. وكما هي الحال في جمهورية فايمار (Weimar)[29] أو في الديمقراطيات الشعبية في الاتحاد السوفياتي سابقًا، لا يكفي وجود دستور بالتأكيد لضمان حقوق الأفراد المعنيين وحرياتهم. ومهما كان النص مهمًّا فالممارسة **السياسية** مهمة أيضًا، حتى أنها أكثر أهمية، وهي ليست فقط شرعية في الدستورية[30]. لا شيء مثل تاريخ الدستور الإنكليزي يوضح في شكل أفضل أهمية هذه الممارسة.

«ملك في برلمانه»، هنا يرى الملك سيادته محاصرة بحقوق البرلمان، الذي هو أداة المراقبة والحد من السلطة الملكية، من الأرستقراطية ومن ثم - خلال العصور - من ممثلي مختلف الفئات الاجتماعية. ولا يشتمل الدستور الإنكليزي على نص واحد فقط (ولهذا نقول إنه «غير مكتوب»)، ولكن على مجموعة قواعد وتقاليد يثبتها اتخاذ الماضي مرجعًا. ويجب ألا ننسى الطبيعة الخاصة لـ **القانون العام** الإنكليزي، الذي يستند لا إلى شرعة مكتوبة، ولكن إلى

---

(28) **القانون المشترك** (Common Law) هو عبارة تستعمل لتوصيف النظام القانوني المستعمل في العالم الناطق بالإنكليزية. ويتميز هذا النظام من بقية الأنظمة في العالم، حيث تأثير القانون الروماني والقانون المكتوب (Statute law) يبقى مهمًّا. وهو يرتكز في شكل أساسي على أحكام القضاء، الرجوع إلى السوابق، والموضوع المحكوم عليه وليس على سرعة القوانين، شرعة نابليون، الشرعة المدنية ...إلخ، التي يمكن تطبيقها على الحالة الراهنة. وهو يترك للقضاة حيزًا كبيرًا للتقدير والتفسير ويرتكز خصوصًا على الجدال المتناقض أكثر من البحث عن التطبيق الصحيح لقاعدة القانون. إنه قانون في شكل أساسي لمبحث الذمة حيث لا ترتفع قاعدة القانون فوق المستوى الضروري لحل (مسألة) البشر.

(29) جمهورية فايمار: أُعلنت بعد هزيمة ألمانيا في 1918 ودامت من 1918 حتى 1933. (المترجمة)

(30) الكاتب الذي أصر كثيرًا حاليًّا على أهمية السياسة الدستورية التي من دونها لا يمكن أي دستور أن يكون له تأثير هو: Bruce Ackerman, *We, the People,* t. I: *The Foundations of American Democracy* (Cambridge [Mass.]: Harvard UP, 1991); t. II: *Transformations*, 1998.

أحكام قضائية ماضية، أي تكيُّف السابق مع الوضع الجديد. وتجميد الدستور في نص نهائي سوف يمنع هذا التكيف المستمر مع الأوضاع الجديدة، فهذه السمة غير المكتملة أساسية للحرية. ويشكل الحفاظ على هذه الصلة العضوية مع الماضي والتقليد كذلك ضمانةً للاستقرار وتفسّر لماذا أدت الملكية دورًا في الدستور، شرط أن يكون أي رجوع إلى الطغيان مستبعدًا، ما يمنحها سمتها الرسمية. ويعتبر ليبراليو القرن الثامن عشر أن الدستور الملكي الإنكليزي هو الذي يسمح بالتوفيق بين حرية الرعايا والاستقرار السياسي.

الدستور الأميركي

كان التقليد الدستوري الأميركي مختلفًا جدًّا، برغم الحديث عنه بوصفه «ملكية الدستور»[31]، حيث اتّصف بشبه قدسية لدى الضمير الجماعي. لكن كما أشار بيير مانون[32]، لم يعد ممكنًا للآباء المؤسسين للجمهورية الأميركية أن يتبعوا مونتسكيو وثقته في الملكية الدستورية الإنكليزية في الوقت الذي تتخلص البلاد من السيطرة الاستعمارية. وسوف تكون مهمة اتفاق المندوبين المجتمعين في فيلادلفيا في عام1787، تأليف دستور قادر على حل المشاكل الجديدة المطروحة، إضافة إلى اقتراح مؤسسة جديدة، المحكمة العليا، مكلفة احترام دستورية القوانين. واشتمل حل **الفدرالي** على التزاوج بين مبدأ السيادة الشعبية ومبدأ التمثيل للسماح لسلطة الشعب بـ«الفصل عن الأصل»، إذا استعدنا عبارة غوردن وود (Gordon Wood).

سيادة الشعب تأتي في الدرجة الأولى، وهي - خلافًا للدستور الملكي - معترف بها في النص الدستوري، الذي يرتكز على قبول وإقرار الشعب الأميركي،

---

(31) استطاع القانون تحت شكل الدستور الفدرالي أن يكون فعليًّا ملكية الكلمة [...]. لقد كان الدستور حقيقة ملكًا. وما إن تركزت مملكة الكلمة، فقد أصبحت عاصية إعادة النظر في الكلمة تمامًا كما في التآمر على المملكة. فالملك موجود لكي تخضع له. وفي الولايات المتحدة، كما في الملكية الأوروبية، ترسّخ خضوع كامل في أعلى الفضائل السياسية» H. Croly, *Progressive Democrcy* (1914) cité dans: Eldon J. Eisenach, «Progressivism as a National Narrative in Biblical-Hegelian Time,» *Social Philosophy and Policy*, vol. 24, no. 1 (2007), pp. 72-73.

(32) Pierre Manent (dir.), *Les Libéraux*, 2 vols., t. I (Paris: Hachette, 1986), pp. 289-313.

الذي استُدعي في الشعار الشهير: **نحن، شعب أميركا** (We, the people of America)، أما التمثيل فيأتي بعد ذلك. والسيادة لا تُمارس وإنما يُفوضها الشعب لممثليه المنتخبين وفقًا لتوازن معقد بين الحكومة الفدرالية والمقاطعات. هكذا منعت الليبرالية الدستورية الأحزاب من أن تصبح أكثريات وسمحت بمراقبة اللعبة السياسية بوساطة سلطة الدستور. من جهة أخرى، سمح دور القاضي الدستوري في اللعبة السياسية بإعلان المراسيم التشريعية المناقضة للدستور باطلةً، وهو يَظهر حارسًا لحقوق الشعب وحرياته مقابل الأكثريات المنتخبة. أخيرًا، يسمح دور الفدرالية أيضًا بفصل الإرادة العامة أكثر وبمضاعفة الدرجات الوسيطة بين الشعب وممثليه.

هذا الدستور مع تعديلاته اللاحقة ما زال يحكم الولايات المتحدة ويؤمن الاستقرار، وهو في تركيبته الفدرالية القائمة على سيادة الشعب يجازف بتهديد هذا الاستقرار. إنه ابن روسو ولوك في الوقت ذاته، حيث يطبق مبدأ الهوى التعويضي بطريقة فعالة جدًّا لكي يبطل أخطار النزاعات والفوضى وظلم الزمر عبر ما هو مقابل للسلطة، أي **المراقبة والتوازن** (checks and balances) القويين. وهو يبقى أنموذجًا للدساتير الجمهورية، وكما وُقع في 1787 يؤكد تمهيده سيادة الشعب الأميركي المحرر من المستعمر:

> «نحن شعب الولايات المتحدة، من أجل تكوين وحدة أكثر اكتمالًا، ترسيخ العدالة، استبداد الأمن الداخلي، توفير الدفاع المشترك، إنماء الرخاء العام وتأمين منافع الحرية لأنفسنا ولازدهارنا، أصدرنا وأقمنا دستور الولايات المتحدة الأميركية هذا».

وهو يضم سبعة بنود تقوم على تنظيم مختلف السلطات وتركيبة البلاد الفدرالية. وقد أُضيف إليه بعد ذلك سبعة وعشرين تعديلًا تدعم مبدأ المراقبة والتوازن وتنظيم الدستور. وتشكل التعديلات العشرة الأولى الموافَق عليها في 1791 **إعلانَ الحقوق** (Bill of Rights)، ضامنة حرية الصحافة، الحرية الدينية، الحرية الفردية والجسدية، الحكم القضائي عبر هيئة محلفين والحماية ضد

التجاوزات في المواد الجزائية. ويرتكز تنظيم السلطات المختلفة ليس فقط على فصل بعضها عن بعض، وإنما أيضًا على نظام معقّد من المراقبة والتوازن يعطي الرئيس القدرة على تجميد التشريع وتسمية قضاة المجلس الأعلى (Cour suprême)، ومجلس الشيوخ (Le Sénat) القدرة على المصادقة على المعاهدات مثل الرئيس، ومجلس النواب الأميركي (La Chambre des représentants)، القدرةَ حتى على إبطال رئاسة رئيس الجمهورية. أخيرًا، ومنذ عام 1803، سمحت الرقابة الدستورية (judicial review) للقضاة بتأويل الدستور على الدوام[33].

وقد تمت مراجعة الدستور أثناء الحرب الأهلية، وبخاصة في التعديل الرابع في عام 1866، الذي أعطى الحق في الاقتراع للسود، وحصلت مراجعة جديدة في زمن «الصفقة الجديدة»، وفي عام 1964، وذلك لمنح الحقوق المدنية للسود في المقاطعات الجنوبية ضمن سياسة إزالة التمييز العنصري النشطة. وحاول الدستور دائمًا تحويل النزاعات السياسية إلى نزاعات قضائية بالرغم من جميع الصعوبات التي يقتضيها هذا التحويل، لأن تغيير الدستور مثلًا لجعل الحق في الإجهاض قانونيًا، أصعب بكثير من التصويت على قانون، وخصوصًا أن سلطة قضاة المحكمة العليا تبدو غير متكافئة في ديمقراطية كهذه، بما أنهم غير منتخبين وإنما معينون بالتسمية.

النظام الأساسي الألماني (1949)

خلافًا لإنكلترا والولايات المتحدة، كان التقليد الدستوري في القارة الأوروبية غائبًا نسبيًا قبل القرن التاسع عشر. إن حالة ألمانيا في القارة مهمة، على الأخص لإبراز المفارقة بين الأنظمة الدستورية الليبرالية والأنظمة الاستبدادية. لقد عرفت ألمانيا منذ زمن بسمارك (Bismarck) دساتير كانت تكرس أمةً وسيادةَ دولةٍ كان الأفراد في مواجهتها من دون سلطة أو حماية.

---

(33) الحجة التي تقول إن مراقبة الدستورية ستكون في صراع مع حكم ديمقراطي قدّمها جيريمي والدرون: Jeremy Waldron, «The Core and the Case against Judicial Review,» *Yale Law Journal*, vol. 115, no. 6 (2006).

وهو يلتقي هنا مع المدافعين عن السيادة الشعبية ضد سلطة القضاة في فرنسا مثل فيليب رينو.

وكان لجمهورية فايمار في عام 1919 دستور بالطبع، ولكنه لم يكن قادرًا على حماية الأفراد فعليًّا، وخصوصًا الأقليات. لماذا؟ لأن هذا الدستور لم يكن فيه أي شيء من الليبرالية، ولم يكن يهدف إلى حماية الحقوق ولكن إلى إعادة بناء الأمة الألمانية بعد هزيمة 1918، وهكذا لم تذكر فيه حقوق الأشخاص إلا في البنود 109-118، ما يشير إلى ثانوية أهميتها. وقد جاء **القانون الأساسي** (Grundgesetz) الألماني الذي فرضه الحلفاء المنتصرون في عام 1949 ليغيّر كليًّا المشهد المستقبلي.

لكن، ونظرًا إلى الصعوبات التي واجهها، فهو يشكل موضوعًا مهمًّا للتفكير عند من يريد فهم الليبرالية. في الحقيقة، من الواضح أن الليبرالية والدستورية هما جزء من ثقافة سياسية لا تقبل أن تُفرض. ويشهد على ذلك النزاع الشهير للمؤرخين الذي انفجر بين عامي 1986 و1988 أثناء حكومة كول (Kohl) حول مكانة **القانون الأساسي** في التقليد السياسي والقانوني الألماني. وقد دافع المؤرخون التقليديون، أمثال هاغن شولتزه (Hagen Schulze)، مايكل شتورمر (Michael Stürmer) وأندرياس هيلغروبر (Andreas Hillgruber) عن فكرة أن ألمانيا، بسبب موقعها الجغرافي المركزي في أوروبا الذي يجعلها طريق مرور بين أوروبا الغربية وأوروبا الشرقية، يمكنها أن تتبع تطورًا دستوريًّا خاصًّا وأن تطور أنموذجًا سياسيًّا مستقلًّا عن الديمقراطيات الغربية الكبرى. وقد سميت هذه نظرية **الطريق الخاص** (Sonderweg). وردًّا على هذه النظريات، كان لـ«الوطنية الدستورية» (patriotisme constitutionnel) التي دافع عنها الفيلسوف يورغن هبرماس (Jürgen Habermas) هدفٌ جلي هو حماية **القانون الأساسي** ولكن أيضًا استيعاب الثقافة الديمقراطية الغربية من الجمهورية الفدرالية الألمانية، التي لم تكن قد وصلت بعد إلى اكتمالها[34].

---

(34) Jürgen Habermas, *Écrits politiques*, trad. fr. (Paris: Éd. du Cerf, 1990), Voir le chapitre 15: «La conscience historique,» p. 233.

حدّد العبارة دولف شترنبرغ في سياق خلاف المؤرخين بين عامي 1986 و1988. ينظر كذلك:
Jean-Marc Ferry, *La Question de l'État européen* (Paris: Gallimard, 2000)
ينظر الفصل حول الدولة ما بعد القومية ومختلف الوطنيات.

يحتوي **القانون الأساسي** على إعلانًا كاملًا تمام الكمال للحقوق الأساسية في النص ذاته وليس في التمهيد (كما في فرنسا) أو في ملحق (كما في **إعلان الحقوق** الأميركي). لكن الميراث الأكثر شهرة لهذه الروح كان في شكل خاص «بند الخلود» (Ewigkeitsklausel) في المادة 79، الفقرة 3، الذي يمنع كل تغيير في **القانون الأساسي** يطاول مبادئ المادة الأولى (تأكيد الكرامة الإنسانية) والمادة 20 (تركيبة النظام السياسي)، وكذلك كل مساس بمبدأ التركيبة الفدرالية للبلاد. يجب أن تبقى الطبيعة الفدرالية والطبيعة الاجتماعية والطبيعة الديمقراطية للدولة الألمانية في منأى من جميع تحولات دستورية. وتمنع المادة 19، الفقرة 2، كل حصر لمادة الحق الأساسي. أما المادة 18، فتنص على أن كل من يتجاوز حقوقه الأساسية لإلحاق الأذى بالنظام الدستوري الليبرالي والديمقراطي يمكن أن يُجرَّد من حقوقه المدنية. ولنكون منصفين تجاه هذا التطور الفريد، تجب الإشارة كذلك إلى غنى أحكام القضاء في المحكمة الدستورية.

الدساتير في فرنسا (1875، 1946، 1958)

ما الذي كان يجري في فرنسا؟ لقد كانت منذ ثورة 1789 تُظهر تعلقًا بالمبدأ الجمهوري للسيادة الشعبية، لذا فقد وَضعت الدساتيرُ المتتالية التي عرفَتْها هدفَ حماية المساواة في الحقوق السياسية بدلًا من حماية الشخص وحقوقه وحرياته وكرامته، في قلب التشكل الدستوري. ولا تحتوي القوانين الدستورية الناظمة للجمهورية الثالثة في 1875 أيَّ تمهيد أو إعلان لمبدأ أو حقوق، ولا أي مرجع فلسفي للحريات الأساسية، وكان علينا انتظار دستور 1946 لنرى في مقدمته ظهور إعلان للحقوق الأساسية، ودستور 1971 لكي يصبح إعلان الحقوق جزءًا من مجموعة دستورية في شكل متساوٍ. وحين أسس الجنرال ديغول المجلس الدستوري في 1958، كان همّه اجتنابَ ما كان يعتبره انحرافا أميركيًّا يمكن أن يؤدي إلى شكل من «سلطة القضاة». وكانت السلطة التي ورثها من أجل مراقبة مطابقة القوانين مع الدستور محصورة في مفهومها الأساسي بالسلطات الأربع العليا: رئيس الجمهورية، رئيس مجلس الوزراء،

رئيس مجلس النواب ورئيس مجلس الشيوخ، لهذا كانت قدراته في الواقع محدودة جدًّا. وفقط منذ صدور القانون الدستوري (la loi constitutionelle) في تشرين الأول 1974، أصبحت الإحالة من المجلس ممكنة إلى البرلمانيين (ستون نائبًا وستون عضوًا من مجلس الشيوخ، ومن المعارضة أساسًا) إذا ما أرادوا مساءلة الحكومة. أما في ما يخص توسيع سلطة المجلس الدستوري إلى المواطنين جميعًا، والذي تم تبنّيه في تموز 2008، فقد بقيت **غير مباشرة**، وأمكن المواطنين أن يعترضوا على دستورية قانون عبر إجراء مدني أو جزائي أو إداري، في حال اعتبروا فقط أنه «ينال من الحقوق والحريات التي يضمنها الدستور». وأمكن القاضي أن يرفع الشكوى إلى محكمة النقض (Cour de cassation) أو إلى مجلس الدولة (Conseil d'Etat)، وفقًا لطبيعة الدعوى، ومن ثم يرفعها هذان إلى مجلس النواب، الذي يمكنه بدوره، ونتيجة لجلسة عامة، أن يبطل القانون المطعون فيه. هذه هي إحدى أهم النقاط في المراجعة الدستورية في عام 2008، التي تتخفى تحت الاسم الغريب «استثناء اللادستورية». وهكذا، أمكن أي مواطن أن يواجه قوانين **المعاهدة الأوروبية لـ** [حماية] **حقوق الإنسان** [والحريات الأساسية]، وأن يحصل على حكم قائل بعدم مطابقة أحكام القانون في هذه الحال للنص، ولكن لا يحق له التمسك بـ **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** الصادر في عام 1789 أو مقدمة الدستور في عام 1946. هذا هو الفارق بين الدستورية والاتفاقية: الاتفاق يسمح بمراجعة إجراءٍ ما، بينما يمكن الدستور أن يلغي القانون، وفقًا لمبدأ تراتبية المعايير القضائية. وبرغم هذا التقدم المهم، لا يوجد في فرنسا حتى اليوم، خلافًا للديمقراطيات الكبرى، أي إمكان للإمساك **المباشر** بمجلس النواب، وقد بقيت ممارسة الرقابة الدستورية نسبيًّا غريبة عن الحياة السياسية الفرنسية، التي بقيت متمسكة بالامتيازات البرلمانية، وبالأخص نظامها الرئاسي، واعتبرتها فترة طويلة تهديدًا أكثر منها مساعَدةً لتحول النظام إلى الليبرالية. في المقابل، وُجِدت في فرنسا أحكام القضاء الإدارية والرقابة القضائية منذ زمن بعيد، وذلك في ما يتعلق بعلاقات الدولة مع المواطنين، الذين هم بدورهم خاضعون لرقابة المحاكم الإدارية ومجلس الدولة، وهذا مختلف عن الرقابة الدستورية التي

تطاول القوانين بذاتها، وليس تطبيقها عند السلطة التنفيذية. ولن تصبح دولة القانون كاملة في فرنسا إلا إذا توافق تعزيز مجلس الدولة مع التعزيز والاحترام الموازي وحتى الأعلى للمجلس الدستوري.

مؤسسات الحرية

ما هي إذًا «مؤسسات الحرية» التي سوف تسمح لليبرالية بحل المسألة الموروثة عن هوبز؟ هذه المؤسسات هي في شكل أساسي نتيجة ثلاثة أفكار جديدة: فكرة **فصل** السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، فكرة «**السلطات المضادة**» (contre-pouvoirs) وفكرة **التمثيل**. تأتي فكرة فصل السلطات لتحل محل فكرة لوك عن خضوع السلطة التنفيذية للسلطة التمثيلية للبرلمانات التي اتصف بها تقليد الملكية الإنكليزية، وعبر هذا التقسيم للسلطات، يفقد المواطنون، كما شدد على ذلك بيير مانون، جزءًا كبيرًا من إمكان تأثير أحدهم في الآخر، ما يقلص «حكم الأشخاص من قبل الأشخاص». أما «الضد–سلطات» فهي وضع عقيدة الهوى التعويضي موضع التنفيذ عند مونتسكيو. أخيرًا، بفضل النظام التمثيلي، يتنقل المواطنون بحرية من حزب إلى آخر، الأمر الذي يضعف السلطة التنفيذية.

يمكننا أن نحدد خمس مؤسسات تتصف بها الليبرالية السياسية حتى أيامنا هذه: السلطة التمثيلية، فصل السلطات واستقلالية العدالة، الضد - سلطات ودور المجتمع المدني، اللامركزية بجميع أشكالها، الفدرالية وانتقال الحق والمناطقية، وأخيرًا فصل الكنيسة عن الدولة.

السلطة التمثيلية

ظهرت السلطة التمثيلية في شكل سلطة البرلمانات في إنكلترا منذ القرون الوسطى. ولقد اعتدنا على فكرة «الديمقراطية التمثيلية» كونها شكلًا حديثًا للديمقراطية، وأنها الأكثر ملاءمة من سابقتها، أي الديمقراطية المباشرة، لأحجام الدول الحديثة، حيث لا يملك مواطنوها إلا القليل من الوقت

للأمور العامة، لأنهم منشغلون بأمورهم «الخاصة»[35]، لذا فنحن لسنا واعين للسمة «الأرستقراطية» إلى حد ما لهذا النوع من السلطة التي أكّدها بحق برنار مانون[36]. مع ذلك، كانت السلطة التمثيلية جزءًا أساسيًّا في النضال الذي قادته الليبرالية في القرن الثامن عشر، في الولايات المتحدة خصوصًا، لحماية نفسها من النتائج الأكثر ضررًا بالديمقراطية المباشرة التي كانت لا تزال تعتبرها الشكل الوحيد للديمقراطية.

من المفيد هنا أن نذكّر بالتمييز الشهير الذي قدمه بيرك (Burke) في عام 1774 في خطابه أمام الناخبين في البريستول. «إن البرلمان»، كما قال، «ليس مؤتمرًا للسفراء الممثِّلين مختلف المصالح المحلية [...] لكنه مجلس استشاري ذو مصلحة واحدة، وهي مصلحة الأمة بكاملها». هكذا يتواجه مفهومان للتمثيل منذ مطلع الليبرالية السياسية. إما أن يكون الممثلون مجرد صورة، أي «سفراء» لجماعات أرسلتهم إلى البرلمان من دون حيّز كبير للعمل وليس عليهم تقديم حسابات إلا إلى ناخبيهم وإلى الحزب السياسي الذي ينتمون إليه، وإما أن يكونوا أعضاء مستقلين في المجلس يملكون استقلالية الحكم في القرارات التي يتخذونها بالنسبة إلى الناخبين وإلى فترة نيابتهم. والمفهوم الثاني هذا هو الذي ينتصر في الليبرالية، ويؤكد جون ستيوارت مِل (**عن الحكومة التمثيلية**، 1861) أن على الممثلين أن يكونوا أكثر ثقافة وتجربة من ناخبيهم، وأنهم إذا ما أرادوا أن يفيدوا هؤلاء بحكمتهم فيجب عليهم عدم الارتباط بأي وعد يتصل باحترام أحكام ناخبيهم، لأن الظروف والمعلومات الضرورية وتقييم المواقف تتغير في شكل دائم، في حين أنه بالنسبة إلى محبذي السيادة الشعبية تبدو فكرة كهذه غير مقبولة، وعلى المنتخبين أن يخضعوا لتمنيات الناخبين، فالليبرالية تعتبر أن **استقلالية** النواب معطى أساسي في السلطة التمثيلية. يقول

(35) برنار مانون، مثلًا، يذكِّر بأن سياسز يدافع عن النظام التمثيلي ضد الديمقراطية المباشرة حيث إنه يكوّن شكل الحكم الأكثر ملاءمة لظرف «المجتمعات التجارية» الحديثة حيث يكون الأفراد منشغلين قبل كل شيء بإنتاج الثروات وتوزيعها: Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), p. 13.

(36) Ibid., p. 171.

مِل: «أرى أنه من الضروري لمؤسسات أي بلد أن توطّد هيمنة الأشخاص المثقفين على من ليسوا كذلك بصفتها حقًّا، وأنا أميل حتى إلى القول [...] بإعطاء حق الاقتراع أكثر من مرة لمن يمتلك ثقافة عالية مشهودة». فممارسة الاقتراع المتعدد، أي إعطاء صوتين لفئة الناخبين الأكثر ثقافة، دامت في إنكلترا حتى الحرب العالمية الثانية.

إذًا بقي التمثيل السياسي غير عادل قطعيًّا، ويفترض مسافة - وحتى تفرقة - بين الحكام والمحكومين، كما قال برنار مانون. ويجب أن يكون للحكام أصول اجتماعية أعلى من أصول المحكومين لكي يحدوا نتائج النظام الانتخابي الواحد، وليتجنبوا الانحرافات الشعبوية. هكذا يمكننا أن نأمل بالأخص أن يحافظ الحكام على هامش للحركة واستقلالية تجاه الناخبين حيث إن مهمتهم هي «اختيار» أو تصفية الآراء التي ما زالت بدئية. وعلى التمثيل كذلك أن يسمح بمواجهة الديماغوجية عبر مضاعفة عدد الممثلين آخذًا في الاعتبار التفاوت في الكاريزما بينهم.

نرى هنا إلى أي حد يلاقي انصهار الديمقراطية مع الليبرالية من صعوبات، ويتمثل العائق الأخير بالدور المتنامي للأحزاب الجماهيرية وبالانتخابات على قاعدة اللوائح التي تقدمها الأحزاب، والتي تجعل استقلالية أحكام المنتخبين والناخبين وحريتها من قبيل المستحيل، أو من الصعوبة بمكان. وتعتبر الليبرالية الكلاسيكية أن اختيار المرشحين يجب أن يكون على أساس جدارتهم وقدراتهم، لا وفقًا لانتمائهم الحزبي.

انتخابات حرة

إن إجراء انتخابات حرة بعد ذلك هو شرط أساسي في دولة القانون. وحتى آلية الانتخابات التي حلت محل الاختيار بالقرعة الذي ساد الديمقراطيات القديمة وفي الجمهوريات الإيطالية في فلورنسا والبندقية، كانت نتيجتها حد الممارسة الفعلية للسيادة الشعبية، والسماح في الوقت ذاته بالاعتراف بأهمية موافقة الشعب لجعل القوانين شرعية. هذا كان بالضبط برنامج ماديسون في **الفدرالي**، كما رأينا

سابقًا[37]. وفي الواقع، يطابق الانتخاب في شكل أفضل مبدأ الشرعية الجديد، من جهة الموافقة الحرة للمحكومين وأهمية إرادتهم، لكن من جهة أخرى هو يُفرغ هذه الأهمية من مضمونها، لأن الممثلين يحتفظون بحيّز من الحرية في قراراتهم، ولا يكونون مجرد عناصر للإرادة الشعبية بل مُصلحين لهذه الإرادة، في الأقل في نظر الآباء المؤسسين للدستور الأميركي. الانتخاب هو طريقة انتقاء أرستقراطية، ووسيلة لتجنب الانحرافات الديمقراطية وحمل بعض الفئات والأشخاص القادرين أكثر على القيام بوظيفتهم إلى السلطة. وقد كتب مونتسكيو مثلًا في **روح القوانين**: «الاقتراع عبر القرعة هو من طبيعة الديمقراطية، والاقتراع عبر الخيار هو من طبيعة الأرستقراطية».

مما لا شك فيه أن انتخابات حرة لا تكون كافية من دون ثقافة سياسية متطابقة معها. وتؤمّن سرية الاقتراع بالتأكيد استقلالية الناخبين وحرية خياراتهم، حيث لا يكونون عرضة للتهديد أو للإكراه لكي ينتخبوا. غير أنهم قد يقعون تحت خطر تشويه فعل الاقتراع حتى حين يحولونه خيارًا شخصيًّا وخاصًّا فقط. والحال أنه، لا يجب اعتبار الاقتراع عملًا «خاصًّا». ذلك هو معنى النقاش الذي فتحه جون ستيوارت مِل، في **عن الحكومة التمثيلية** (*Du gouvernement représentatif*, chap. 10) حول موضوع الاقتراع ببطاقة سرية، حيث تحصل فئات اجتماعية جديدة على حق الاقتراع. هنا أيضًا، تصبح الصفة العامة للانتخاب أكثر بروزًا، وكذلك مسؤولية الناخبين تجاه مواطنيهم لو لم يحصل الاقتراع ببطاقة سرية. يقول مِل إن الانتخاب ليس خيارًا خاصًّا، وإنما هو دليل الثقة (trust) الموضوعة فيهم من المواطنين الآخرين الذين يجب ألا ينسوا أن هؤلاء متضامنون معهم. إذًا، يجب اعتباره واجبًا وليس فقط حقًّا. غير أن الديمقراطية التمثيلية تميل إلى جعله حقًّا وحسب، الأمر الذي يشوه طبيعة الاقتراع: لأنها تخاطر باستبعاد المسؤوليات الناجمة عنه وجهد التفكير والحكم الذي يستدعيه. ويعتبر مِل أن الثقافة السياسية في الليبرالية هي ثقافة

(37) «لقد أدخل الفدراليون الفكرة التمثيلية التي تقول، إذا كان الشعب سيدًا، فإنه يولي مع ذلك قدرته الأصلية إلى تعددية السلطات المكلفة بالممارسة الشرعية للقدرة الشعبية، مع توقع في الوقت ذاته سلسلة من الحواجز» Bouvet & Chopin, p. 103.

المسؤولية لا ثقافة الدفاع عن المصالح الفئوية وحدها. وإذا لم يكن هناك جهد لضم مجموع المصالح المؤثرة وكذلك الشعور بنتائج الاقتراع الجماعية، يصبح الانتخاب تمثيلًا لأكثرية الشعب فقط، لا لمجموعة. هنا نرى من جديد المفهوم الأخلاقي للفردية وللشعور بالمسؤوليات التي وضعها مِل في قلب ليبراليته الفلسفية والتي تبرّئ الليبرالية من الاتهامات الكلاسيكية، أي الفردية وحماية المصالح الشخصية. هي تشير هكذا في اتجاه نظام الانتخاب السري لتشدد على أنه ربما غير كافٍ وناقص من وجهة النظر هذه. وإذا قلنا هذا، فإن اتجاهين يدخلان إذًا في صراع: اتجاه حرية الحديثين وأهمية المجال الخاص، واتجاه الفكر الشعبي والمسؤوليات تجاه الآخرين. وسوف تضع الليبرالية هذين الاتجاهين في مواجهة بعضهما بعضًا وتسمّيهما حرية «إيجابية» و«سلبية»، محاوِلةً التوفيق بينهما، كما سوف نرى لاحقًا.

تقسيم السلطات وفصلها

حتى لا نستطيع تجاوز الحد في السلطة، يجب أن تكون الأمور منظمة بحيث توقف السلطة السلطة.

مونتسكيو، 1748
روح القوانين، XI, 4

إن الإجراء الأكثر شهرة في مؤسسات الحرية هو بالتأكيد نظرية مونتسكيو في فصل، أو بالأحرى توزيع السلطات.

بالنتيجة، تصبح مهمة مؤسسات الحرية حد السلطة بالسلطة، بفصل ما كان تقليديًّا معتبرًا واحدًا وتقسيمه: القوة الشعبية أو السيادة. هنا يكمن معنى الثورة الليبرالية، التي كانت تهدف إلى استبدال كل سلطة شخصية بسلطة المؤسسة والقوانين، والسلطة المطلقة بممارسة موزّعة، وبالتالي محدودة للسيادة. بفعلها هذا، اخترعت الليبرالية السياسية المفردات السياسية للعالم الحديث.

والجديد الذي حمله مونتسكيو، نسبة إلى لوك أو روسو، كان أنه انطلق ليس من تحليل نظري لأسس السيادة، وإنما من توصيف لعمل المؤسسات الحقيقية،

مؤسسات الملكية الدستورية الإنكليزية. وهكذا، لم يكن في نظريته أي دوغمائية، فالتعددية عنده هي **تعددية** العوامل والأجهزة التشريعية والتنفيذية والقانونية، والتي منها بالذات تصدر القرارات الصحيحة وليس من إرادة شخص واحد، لهذا لا تعتبر الليبرالية الكلاسيكية أبدًا الدولة عاملًا مقررًا، ولكنها تتحدث عن عوامل متعددة: الملك، الحكومة، البرلمانات، القضاة، الإدارة، الجماعات المحلية... الذين يمارسون مجتمعين أو متوازين المهمات الدولية المختلفة، من دون أن يكون ممكنًا لهم ضم المهمات، ويحافظون على تمثيل المصالح الموجودة كلها. وكان لوك فكّر في **بحث في الحكم المدني** بتدرّج المهمات في الدولة، مؤكدًا أن السلطة القضائية يجب أن تكون سيدة السلطات. وهذه أيضًا هي العقيدة الرسمية – إذا أمكن القول – للأنظمة البرلمانية التي تُلحق التنفيذي بالتشريعي. لكن في الحقيقة، كما يقول مونتسكيو، لا يمكن الاحتفاظ بهذه التراتبية إذا كانت تهدد بدورها الحريات، وهكذا يصبح من الضروري تقسيم السلطة التشريعية بذاتها عبر موازين السلطات: الملك، مجلس أعلى، مجلس أدنى. ومن المؤكد أن السلطة التنفيذية هي بين يدي الملك لكنها مقيّدة بالقوانين. أما السلطة التشريعية، فلا تكتفي بتداول القوانين وتعديلها وحسب، بل إن عضو السلطة التنفيذية مسؤول أمامها ويحتفظ فقط بمراقبة الضرائب والجيش. أما الأرستقراطية فتمارس السلطة التشريعية في المجلس الأعلى، لكن الشعب يملك زمام المبادرة في القوانين في مجلس العموم. وفي ما خصَّ السلطة القضائية، فإنها مستقلة، خلافًا للوك الذي يربطها بالتنفيذي، لأن هذا يحمي في شكل أفضل حقوق الأفراد. وعوض أن نتكلم عن تراتبية، يجب هنا أن نحكي عن فصل وتقسيم، وأن نبحث عن نقطة التوازن حيث تبطل السلطات بعضها بعضًا، مع الحفاظ على فاعلية القرارات. ليس هناك أي دوغمائية في هذه الحال، والمهم هو الممارسة الفعّالة والمنظمة للمؤسسات.

السلطات المضادة والمراقبات والتوازنات

أضافت الممارسة الدستورية إلى نظرية تقسيم السلطات الكلاسيكية التي اقترحها مونتسكيو منذ القرن الثامن عشر، فكرةَ توازن السلطات ورقابة

بعضها على بعض. وعبارة (checks) التي لا تمكن ترجمتها، تشير إلى رصد السلطات والممارسات ومراقبتها وتوقيفها للوصول إلى توزانات (les balances).

وُضع تصور للمؤسسات السياسية يراقب فيه بعضها بعضًا وتتوازن في ما بينها، وبهذا يسمح وجود مجلسين بتمثيل أفضل لتعددية المصالح، ولكن في شكل أساسي بلجم سلطات الفصائل والحد منها. كذلك، سمح النظام الرئاسي بتعزيز التمثيل وبمراقبة أفضل له، حين أضاف لاعبًا ثالثًا، كما في الدستور الأميركي مثلًا، الذي أعطى مبدأ «الرقابة والتوازن» هذا فيه الرئيسَ القدرةَ على تجميد التشريع وتسمية قضاة المجلس الأعلى. أما مجلس الشيوخ، فهو يستطيع تصديق المعاهدات مثله مثل الرئيس. أخيرًا يمكن مجلسَ النواب أن يبطل انتخاب الرئيس (impeachment).

لقد وضع **الفدرالي**، وهو النص المؤسس للدستور الأميركي في 1788، هذا المبدأ موضع التنفيذ في شكل فعال.

في الدستور الأميركي، خلافًا للدستور الإنكليزي، الذي هو الأنموذج عند مونتسكيو، تملك السلطات الثلاث، التنفيذية والتشريعية والقانونية، المصدر ذاته في ما يخص السيادة الشعبية، التي يؤكدها بقوة في **الفدرالي** (المادة 39): «سيرتكز الدستور على موافقة الشعب الأميركي وتصديقه». لكن هذا المصدر الوحيد يشكل في الوقت ذاته خطرًا، إذ يمكن كل سلطة أن تتغلب لتسيطر على الأخرى، وخصوصًا لأن هذا المصدر الوحيد لا يعكس تعددية المصالح، التي يمكنها في أي لحظة أن تنتكس وتتحول سلطةً لفصائل الأكثرية، مدعية أنها تمثل الإرادة العامة. كيف يمكن إذًا جعل «الواحد مع المتعدد» (E Pluribus Unum)، وفق الشعار المكتوب، كما رأينا، على علم الولايات المتحدة؟

فُصِّل الجواب في أحد النصوص الأكثر شهرة في **الفدرالي**، المادة 51، الذي كتبه ماديسون.

يجب إبعاد الخلل بتنظيم التركيبة الخارجية للسلطة، حيث تستطيع أجزاؤها المختلفة المكونة بعلاقاتها المتبادلة أن تساعد في الحفاظ على كل جزء في مكانه الشرعي [...]. تجب مواجهة الطموح بالطموح [...]. يجب وضع السلطة في حالة رقابة على المحكومين، ويجب بعد ذلك إرغامها على مراقبة ذاتها [...]. هذا النظام، الذي يرتكز على تعويض غياب المشاعر الأفضل في مواجهة المصالح وتنافسها، موجود في مسار الأمور الإنسانية، العامة والخاصة، كله.

هذان الحلان الدستوريان اللذان قدمهما **الفدرالي** لحل المشاكل التي خلقتها السيادة الشعبية معروفان تمامًا، المقصود بذلك أولًا **السلطة التمثيلية**، ومن بعد ذلك **الفدرالية**[38]. يحوّل التمثيلُ السياسي المنافسات والنزاعات بين المصالح والطبقات («الفصائل») إلى نظام أحزاب، ويسمح إذًا بتنظيمها وتخفيضها - ليس في شكل كامل طبعًا - عبر تجزئتها. وهو يسمح كذلك بالاعتراف بالسيادة الشعبية من دون أن تستطيع ممارسة ذلك فعليًّا. أما بالنسبة إلى الفدرالية، فإن نتيجتها هي أن «مواطني الأمة سوف ينقسمون أجزاء ومصالح وطبقات كثيرة، بحيث تصبح مصالح الأفراد أو الأقليات غير مهددة إلا قليلًا من التدبيرات ذات المنفعة للأكثرية».

بعد ذلك، تخضع المؤسسات السياسية إلى رقابات خارجية، والرقابة الأشهر هي الرقابة الدستورية (judicial review)، وقد ظهرت في بداية القرن التاسع عشر بصفتها مفهومًا أميركيًّا أنموذجيًّا، ومنذ ذلك الزمن حجزت مكانها في أغلبية الأنظمة الديمقراطية والليبرالية المعاصرة. وفي حال النزاع بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقانونية، أو بين المناطق (أو الدول) والسلطة المركزية (أو الفدرالية)، أو كذلك بين المواطنين والدولة، تسمح سلطةٌ قانونية وأخلاقية عليا (المحاكم العليا في الولايات المتحدة، قانون اللوردات (Law Lords) الإنكليزي، البرلمان ومجلس الدولة في فرنسا)

(38) ينظر: Ibid., chap. 3.

بالبت والحكم على ما إذا ما كان القانون أو عمل الدولة متطابقَين مع الدستور أم لا، الأمر الذي يُبرز الدور الحاسم للقضاة الدستوريين في الحياة السياسية (judicial activism). والمقصود هنا هو المعضلة الأساسية لكل فلسفة دستورية: متى يجب القبول بقرار الانتخابات أو متى يجب التدخل والدفاع عما نعتبره «مبادئ» الدستور؟ ولأنهم كانوا منقسمين بين الفعّالية السياسية (activisme)[39]، مثلًا في وقت «الصفقة الجديدة» التي حكموا بلا دستوريتها، وواجب التحفظ تجاه السلطات المنتخبة شرعيًّا والقوانين المقرّة في البرلمان، فإن قضاة المحكمة الدستورية الأميركية لا يمكنهم ادعاء الموضوعية واعتبار أنفسهم مجرد مترجمين للدستور أو للقانون الأساسي، وعليهم أن يُسلِّموا بأن مساهمتهم المحددة، أي سلطتهم، هي جوهريًّا مضادة للسلطة، وأن يُحكم عليهم من هذا المنظور وليس بصفتهم **منافسين** لسلطة الاقتراع، لأن هذا سيكون خطيرًا، بل بصفتهم مصلحين ذوي فائدة. وتجب مقاربة النزاع المعاصر حول «سلطة القضاة» وتوضيحه من هذا المنظار بالذات.

تحظى حماية **التعددية** السياسية بالأهمية ذاتها، أي تعدد الأحزاب وتناوبها على السلطة، ووضع المعارضة، ما يمثّل رقابة قوية على السلطة القائمة. أخيرًا، وبمقدار أهمية القضاة الدستوريين وآليات الرقابة والتوازن في الدستور ذاته، فإن مواجهي السلطة في المجتمع المدني (الصحافة ووسائل الإعلام، والرأي العام، وأيضًا النقابات، والجمعيات المختلفة، والكنائس، والجامعات المستقلة عن النظام منذ ولادتها في القرن التاسع عشر ...إلخ) يُفترض بهم أن يراقبوا بشكل فعال السلطة السياسية وتحدّدوها.

اللامركزية

إن اللامركزية وتدعيم السلطات المحلية في وجه السلطة المركزية هما جزء لا يتجزأ من مؤسسات الحرية الأساسية.

(39) فعّالية: مذهب خلقي يعنى بمتطلبات الحياة الفعلية ومنجزاتها أكثر من عنايته بالمبادئ النظرية. (المترجمة)

تشكل الفدرالية، في الدرجة الأولى، الجانب الأكثر شهرة للثورة الليبرالية، وهي ترتكز على تجمع حر لجماعات لا لأفراد، وقد خلقت شبكة مزدوجة من المخلصين والأتباع الذين أصبحوا محايدين، ليصحبوا - كما قال مونتسكيو - «مجتمعًا في مجتمعات»، وهذا يهدف إلى إضعاف سيادة السلطة الملكية ولانقساميتها. والفدرالية أكثر من مؤسسة، إنها ثقافة، كما رأى ذلك بحقٍّ توكفيل. وعلى المستوى المؤسساتي، هي تجمُّع لدول يربطها ميثاق فدرالي، كما في الولايات المتحدة الأميركية، وهي أيضًا صلة عاطفية وثقافية، ومبدأ للحرية لا يمكن فصله عن السلطة المحلية.

يرتبط تطوّر السلطة المحلية أيضًا بحماية الحريات والحقوق، ولو أنه تعرّض لانتقادات بسبب أخطار الفساد وعدم الفاعلية التي يحتملها. ولكن بالنسبة إلى توكفيل، فإن هذه سمةٌ جوهرية في المجتمع الأميركي، وربما تشكل علاجًا لتجاوزات الديمقراطية والاستبداد الديمقراطي. وطالما أن الأفراد المتساوين مجبرون على معالجة أوضاعهم المحلية بأنفسهم، وعلى الخروج من حياتهم الخاصة ليحكموا أنفسهم بأنفسهم، فسوف تكون مؤسسات الحرية في أمان. وقد كتب في الفصل الرابع من **عن الديمقراطية في أميركا**:

> حين يكون المواطنون مجبرين على الاهتمام بالأمور العامة، فإنهم يُسحبون بالضرورة من محيط مصالحهم الفردية ويُقتلعون من وقت لآخر من النظر إلى ذواتهم [...]. والحريات المحلية التي تؤدي إلى أن يدفع عدد كبير من المواطنين ثمنًا إذا ما أضرّوا بجيرانهم والقريبين منهم، تجلب بلا هوادة البشر بعضهم نحو بعض، بالرغم من الغرائز التي تفصلهم وتجبرهم على التعاون معًا.

لهذا السبب يترافق تطور الحريات مع اللامركزية. ويمكن التعرف إلى الليبرالية السياسية من خلال حذرها تجاه السلطات المركزية، حيث إنها تنادي، بعكس ذلك، بالحكم الذاتي وبالاستقلالية السياسية، مع خلق شبكة بين المناطق، الكانتونات والمجموعات على مختلف أنواعها.

مشترعو أميركا [...] فكروا في أنه من المناسب إعطاء حياة سياسية لكل جزء من البلاد من أجل مضاعفة إلى ما لا نهاية فرص العمل معًا عند المواطنين ومن أجل إعطائهم الشعور كل يوم بأنهم يتعلق بعضهم ببعض. كان هذا تصرفًا حكيمًا.

من المؤكد أن برنامجًا كهذا هو بالتأكيد غير منفصل عن انطلاق المجتمع المدني والجمعيات، ومظاهر مضادة للسلطة كهذه تقف حاجزًا ضد استبداد السلطة المركزية، وكذلك ضد الأنانية والفردانية بمعناها السلبي الموجود عند توكفيل، الذي يقول: «بوساطة الحرية حارب الأميركيون الفردية التي ساهمت المساواةُ في خلقها وانتصروا عليها».

علاقات الكنيسة والدولة

كان إرساء التسامح الديني الفعلَ المؤسِّس لليبرالية السياسية، وبقي في قلبها، كما يفكر لوك. وتفترض مؤسسات الحرية إذًا ترتيبات مختلفة في العلاقة بين الكنيسة والدولة، بدءًا من المعاهدات والاتفاقيات الموقعة مع هذه المجموعة الدينية أو تلك، وصولًا إلى تثبيت وجود الديانات الرسمية (كما في إنكلترا، وألمانيا، والدانمارك وهولندا)، والتي تتغير بحسب طراز الدين والتاريخ والثقافة السياسية الليبرالية تقريبًا[40]. من المهم قبل كل شيء تثبيت استقلالية وحيادية نسبيتين للمشرّع في مواجهة الضغوطات التي تمارسها الديانات، ولكن أيضًا الأيديولوجيات أو التقاليد الخاصة التي تدّعي التحكم بحياة الجميع. وقد كان الفعل الأكثر أهمية للثورة الإنكليزية المجيدة في 1688-1689 مثلًا، منح الحريات الدينية للأقليات، باستثناءٍ ذي مغزى للكاثوليك، الذين لم يحصل الاعتراف بحقوقهم المتساوية إلا في القرن التاسع عشر، طالما أن خطر عودة آل ستيورات كان يُنظر إليه بصفته حقيقة قائمة.

(40) نتطرق إلى النقاش حول الطريقة التي تعاطت الليبرالية المعاصرة فيها مع علاقات الكنيسة والدولة بالتفصيل، لاحقًا، في الفصل التاسع.

وهكذا، أصبح فصل الكنيسة عن الدولة ودنيوة السلطة السياسية (حتى مع بقاء الدين قائمًا، كما في إنكلترا) من شروط الحرية السياسية باسم المساواة بين الجميع. وإذا ما تغلبت ديانة خاصة فسوف تصبح هذه المساواة مستبعدة، وسوف تصبح مبررةً غلبةُ البعض، وهم أعضاء هذه الديانة الغالبة وحقهم في أمر الآخرين وإخضاعهم.

لكن فصل الكنيسة عن الدولة كان يتخذ أشكالًا متنوعة جدًّا في السياق الليبرالي، إضافة إلى أن الدولة لا تعود في هذه الحال العاملَ المتميز، وإلى استبدال الكنيسة في البلاد غير الكاثوليكية في الواقع بعدد كبير من العقائد والكنائس والطوائف والجمعيات الدينية. وتتلاءم الليبرالية مع الأشكال الأكثر تنوعًا للوجود المشترك بين هذا الفيض من التجمعات والدوائر العامة، طالما أن الأولى تحترم حياد الدولة وعملاءها، ممثلين وموظفين، كما تضمن الحرية الدينية ليس فقط باسم الحرية لكل واحد في اختيار قِيَمه، ولكن بالأخص باسم رفض التدخل في اعتقادات الآخرين والحكم عليها وتقييم محتواها. إذًا الاهتمام بالمساواة لا يمكنه أن ينفصل عن الحرية، وهذا الموقف مختلف جذريًّا عن الأيديولوجيا الواحدية والعقلانية لعصر الأنوار التي كانت تعتبر أن الحقيقة لا تكون إلا إذا تم التصدي لتأثير الأديان، وهذا باسم الاعتقاد بتفوق العلم والتقدم على الظلامية الدينية. وكما سوف نرى، يجب التفريق هنا بين مفهومين للعلاقات بين الدين والحيز العام. بالنسبة إلى الليبرالية الكلاسيكية، لا يستند التسامح على أي تقييم للمحتوى المعرفي للأديان، فهو التعبير عن المساواة بين الكل، وعن الكرامة المتساوية للمفاهيم المختلفة، دينية كانت أم لا، أي الحياة الجيدة. يرمي التسامح إلى حماية المؤمن لا إلى حماية الاعتقادات، بعكس ذلك تعتبر العقلانية أن بعض المفاهيم فقط عن الحياة الجيدة جديرة بالإنسان العقلاني. والمثال على ذلك مفهوم سبينوزا الذي ترك التأثير الأكبر في الواحدية في عصر الأنوار. إذًا، التسامح هو أداتي، ويهدف إلى جعل الإنسانية تتقدم نحو المعرفية «الحقيقية». وما يبرره ليس احترام الفرد الذي هو عرضة للخطأ، كما قال جون ستيوارت مِل في **عن الحرية**، ولكن الأمل برؤية الاعتقادات العقلانية تتغلب على الاعتقادات الأخرى، وأن تتقلص

التعددية لتتوحد في الحكمة العالمية. هذان النمطان من التفكير هما مختلفان بالعمق. وهنا تجب مقابلة الاستكمالية الواحدية لعصر الأنوار بالنزعة إلى النسبية التي هي إحدى قواعد الليبرالية التعددية.

قصور دولة القانون

إن الحذر من الديمقراطية والسيادة الشعبية، والكثير من التجاوزات والاستبداد، والثقة في القانون للتوسط في علاقات القوة بين البشر ولمراقبة السلطة السياسية، وثقافة التعددية ورفض السياق السياسي حيث الدولة هي اللاعب السياسي الأساسي... تلك هي الخطوط الجوهرية لنظرية الحكم المحدود وللدولة الليبرالية، أي دولة القانون.

والسؤال الذي نطرحه لنختم هو معرفة ما إذا كانت هذه العقيدة لا تتلاءم البتة مع الحاجة الملحة للديمقراطية والمساواة الحقيقية، وليس فقط الشكلية، التي تتصف بها المجتمعات الحديثة، كما رأى ذلك بحقٍّ توكفيل، وما إذا سوف تصبح سريعًا غير متلائمة مع هذه المجتمعات.

بقيت الليبرالية حتى القرن التاسع عشر في الواقع نخبوية وتشجع أشكالًا أرستقراطية للحكم، وحذرة من المشاركة الديمقراطية والمواطنة السياسية، لكنها في شكل أساسي، وهذا ما يثير القلق أكثر، تشجع الحريات الشكلية. من المؤكد أن هذا النقد يبدو سهلًا وعاديًّا، ولكنه يستدعي دراسته بتفصيل أكثر. حين أكد الدستور الأميركي في عام 1787 رسميًّا المساواة بين الناس كافة «نسي» ضم السود إلى ذلك، بوصفهم عبيدًا وليسوا جزءًا من الجسم السياسي. وللدقة نذكر ما جاء في البند الأول، الجزء 2 (3)، من أن كل عبد يُحسب ثلاثَ أخماس الشخص في الحسابات الانتخابية. يعبر مندوب بنسلفانيا قائلًا: «لكن ما هو المبدأ الذي يبرر أن نحسب العبيد في التمثيل؟ إذا كانوا بشرًا لنجعلْهم مواطنين إذًا ولنعطهم الحق في الاقتراع! وإذا كانوا أشياء للملكية، فلماذا إذًا لا

نحتسب الأشياء الأخرى أيضًا؟»[41]، وذلك بعد حرب التحرير وإلغاء العبودية في 18 كانون الثاني 1865، حين أُعطي الحق في الاقتراع للسود في آذار 1870 على قاعدة التعديل الرابع عشر الذي يشترط أن على الدستور أن يحدد، إذا كان ذلك ضروريًّا، حقوق الولايات، وعلى الأخص في الجنوب، وأن يجبرها على احترام **إعلان الحقوق**. وهكذا، أصبحت تلك الثورة الدستورية الكبيرة في الواقع ثورة فاشلة، ولم يحصل أي تطبيق للإجراءات الدستورية في الولايات الجنوبية، وكرست عقيدة «منفصلون لكن متساوون» نظامًا شبه عنصري، في تعارض فاضح مع المبادئ الدستورية التي كان عليها، مع قانون الحقوق المدنية للسود وقانون عام 1965 بشأن حق الاقتراع، أن تدوم حتى عام 1964. وقد كانت الطريق الشرعية التي اختارها مناهضو التمييز العنصري، والتي هي طريق الليبرالية بامتياز، طريقًا طويلة في ما خص العذابات البشرية، وفي الوقت ذاته غير قادرة سياسيًّا على تغيير الوضع القائم. وفي عام 1937، اضطر الرئيس روزفلت إلى التخلي عن الدفاع عن اقتراح قانون يعارض الإعدام التعسفي (lynchage)[42]، حيث كانت سلطة الولايات الجنوبية في الكونغرس قوية جدًّا. وحدها النضالات السياسية (لـ«الجمعية الوطنية لتقدم الناس ذوي اللون» (NACCP)) بدت قادرة على جعل النضال من أجل الحقوق المدنية يتقدم. هل يجب أن نستنتج أن آمال الليبرالية وثقتها في القانون والمؤسسات لحل الصراعات السياسية، كانت في غير محلها؟

تمكننا كذلك استعادة التحليلات ذاتها في ما يخص حق المرأة في الاقتراع. كان جواب ستيوارت مِل (بصفته ليبراليًّا كبيرًا ومن أوائل الذين أقاموا الحجة لمصلحة الحق في الاقتراع النسائي، وذلك في مقالته النقدية الشهيرة «عن إخضاع النساء» (De l'assujettissement des femmes) 1867) ظهر في وقت

---

(41) ذكر في: Lauren Robel & Elizabeth Zoller, Dans: *Les états des Noirs* (Paris: PUF, 2000), p. 12.

(42) Lynchage: قانون الإعدام من غير محاكمة قانونية، وهو منسوب إلى قاضٍ أميركي اسمه Lynch. (المترجمة)

مناقشة أول مشروع لحق الانتخاب في عام 1866[43]، بينما استغرقت فرنسا حوالى القرن من حينها حتى أقرت هذا الحق في عام 1944، أما إنكلترا فقد أقرته قبل ذلك بقليل، أي في 1928، ولكن بعد معارك ملحمية.

الرد على هذه الانتقادات كلها يتطلب الدقة. من المؤكد أن الحل الدستوري للمشاكل السياسية غير كافٍ. ولا ننسى أنه في الزمن الأول لليبرالية، في زمن الثورة المجيدة في 1688 وزمن لوك، لم تكن هذه منفصلة عن النضالات السياسية ضد الملكية المطلقة. ولا تطالب النظرية الليبرالية بأن تُستبدل النضالات السياسية بالطريقة القانونية، بل تطالب فقط بأن تكون حماية الحقوق الأساسية دائمًا جزءًا من أهداف السياسة ووسائلها. كذلك، فإن دولة القانون ليست فوق القانون، ولا النضالات السياسية أيضًا، وهنا يكمن ضعفها الذاتي على التأكيد. وخلافًا لمناهضيها «الواقعيين»، فالليبرالية مثالية في ما خص **أهدافها**: الحفاظ على الحرية الأكبر الممكنة لكل واحد، والمنسجمة مع حرية الآخر ذاتها. وهي أيضًا مثالية في ما خص **وسائلها**: احترام سيادة القانون والتمسك بالشكليات القانوني. والصراعات السياسية - كما برهن ذلك جيدًا تاريخ الصراعات الاجتماعية أو الصراع ضد العبودية - ليست صراعات بين **أفراد** ولكن بين **مجموعات**، وكل حل عليه أن يأخذ في الاعتبار وجودها ووزنها السياسي. تبقى الليبرالية السياسية من جهة النظر هذه مثاليةً من الناحية السياسية والأخلاقية. لقد كان من الضروري كل ذلك التطور في القرن العشرين نحو ليبرالية «جديدة» تعي أكثر وزن الجماعات والطبيعة الاجتماعية للفرد حتى تصل إلى نضج سياسي أكبر.

هل يجب لهذا الحكمُ على الليبرالية وعلى ثقتها في القانون؟ ألا يجب أن نستنتج بالأحرى أن دولة القانون هي الشرط الضروري ولكن غير الكافي بالتأكيد للتنفيذ السياسي لحرية الأفراد؟ أليست الحرية الشكلية جزءًا لا يتجزأ من الحريات الحقيقية، وإذا ضحينا بها، ألا نكون بذلك راكضين أمام الكارثة؟ ذلك هو المأزق المأسوي الذي سوف يحاول تاريخ ليبرالية القرن العشرين كله الإجابة عنه، كما سوف نرى في الفصول اللاحقة.

---

(43) John Stuart Mill, *De l'Assujettissement des femmes*, trad. fr. (Paris: Avatar, 1992; [1867]).

الفصل الرابع

الفرد والمجتمع
الليبرالية الاجتماعية «الجديدة»

يجب علينا اختراع حكمة جديدة لعصر جديد.

جون ماينرد كينز (John Maynard Keynes)

«**هل أنا ليبرالي**»، 1925 (*Suis-je un libéral*)

واقع أن الليبرالية تعطي قيمة فعلية للتجربة أدّى إلى إعادة تقييم دائمة لأفكار الحرية والفردية، وهذه الأفكار هي مرتبطة بدقة بالتغييرات التي تطاول العلاقات الاجتماعية.

جون ديوي (John Dewey)

«**مستقبل الليبرالية**» (*The Future of Liberalism*)

الكتابات المتأخرة، 1935

تظهر الليبرالية كأنها القوة السياسية المسيطرة في أوروبا الغربية في القسم الأول من القرن التاسع عشر[1]. وقد انتصرت في إنكلترا مع مرسوم **الإصلاح** (*Reform Act*) في عام 1832، الذي وسّع الحق في الاقتراع. وابتداءً من 1839، جاءت حركة تحديثية قوية لتنفخ في السياسة الإنكليزية روحًا جديدة دعمتها بكثافة الطبقات المتوسطة والتجارية والصناعية التي كانت معادية للأرستقراطية العقارية، كما لقيت في الوقت ذاته دعمًا من الكنائس غير التقليدية، الميثودية (méthodistes) والإنجيلية. وسوف يحل الحزب الليبرالي حزب الويغ القديم ويطرد منه العناصر الأكثر محافظة

(1) حول تاريخ الليبرالية الأوروبية، ينظر: Guido De Ruggiero, *The History of European Liberalism* (Oxford UP, 1927); Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society* (Cambridge: Polity Press, 1992); Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory* (Oxford UP, 1996); Philippe Nemo & Jean Petitot (dirs.), *Histoire du libéralisme européen* (Paris: PUF, 2006).

الذين التحقوا حينذاك بـ«التوريز» (tories) وصار اسمهم المحافظين في عام 1832. ويبدو أن فرنسا، ابتداءً من عام 1830 مع غيزو، قد استعارت الطريق الإنكليزي من الملكية الدستورية[2]، أما في ألمانيا، فقد نما الحزب الليبرالي. وفي الولايات المتحدة، بدأ التوافق الليبرالي مع انتصار لنكولن (Lincoln) في عام 1861 ونهاية حرب التحرير وإعادة التأسيس، حين اتفق ليبراليو الشمال العتقيون[3] (abolitionniste) ومناهضو الليبرالية أو المنادون بالرق في الجنوب، على تعديل الدستور الثالث عشر في عام 1865، وعلى المفهوم الجديد للدولة الفدرالية. وقد جرى الحديث في هذا الصدد عن «ذوبان بين هاملتون وجيفرسون».

لكن الموقف انقلب في نهاية القرن التاسع عشر، ودخلت الليبرالية في فترة تراجع عميق وغير قابل للإصلاح في ما يبدو، وابتداءً من عام 1880 صار واضحًا أن الحزب الليبرالي الإنكليزي لم يعد متلائمًا مع المجتمع الحديث، وقد انقسم بالعمق بين الليبراليين «المحافظين» أو الويغز، مؤيدي مدرسة مانشستر[4] والأرثوذكسية القائلة بالتبادل الحر والإمبريالية الاستعمارية من جهة، والليبراليين «المعتدلين» والليبراليين «الراديكاليين» أو الإصلاحيين الذين يعملون من أجل تشريع اجتماعي من جهة أخرى، التشريع الذي رأى النور

---

(2) من أجل تاريخ معمق للحركة الليبرالية على المستوى الفكري والسياسي في فرنسا، ينظر الدراسة الممتازة للوسيان جوم: Lucien Jaume, *L'Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français* (Paris: Fayard, 1997).

وحول غيزو: Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot* (Paris: Gallimard, 1985).

(3) العتقيون: أنصار مبدأ إبطال الاسترقاق. (المترجمة)

(4) مدرسة مانشستر، التي مثلها ريتشارد كوبدن، المؤسس في 1839 من عصبة مانشستر ضد الحقوق على الحبوب (Anti-Corn Law League) وضد الحزب الليبرالي، ومن ثمّ حكومة غلادستون، هي أنموذجية لليبرالية «القديمة» التي تركز في شكل أساسي على حماية التبادل الحر، وعدم تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، وتخفيض النفقات العامة والضرائب، وحرية العقود الملزمة. ولكن، حتى ولو كان كوبدن مقتنعًا بأن هذه القيم مفيدة للمجتمع كله، إلا أنه لن يستطيع مع ذلك أن يربح تضامن الطبقة العاملة، المتأثرة أولًا بالحركة الشارتية، ومن ثم بالحركة العمالية. وفريدريك باستيا (1801-1850) هو في فرنسا المدافع عن مدرسة مانشستر، وهو يدافع في **سفسطات اقتصادية** في 1845 عن ليبرالية دوغمائية ترفض كل تدخل للدولة.

بفضل دعم الحزب العمالي مع الحكومة الليبرالية للويد جورج (Lloyd George) في 1906. وقد أتى بعده حزب العمال، الذي كان قد تأسس في 1893 بعد الحرب العالمية الأولى، وأصبح ثاني حزب سياسي في المملكة خلال القرن العشرين. وباتت الاشتراكية بعد ذلك الأيديولوجيةَ السياسية الوحيدة التي تعد بمستقبل ما.

وإذ فقدت الليبرالية مكانها السياسي، فإنها سوف تعيد ابتكار ذاتها بطريقة مدهشة بصفتها حركة أفكار جديدة، وليبرالية «اجتماعية» منافسة للاشتراكية وقادرة على التأثير فيها. سنحاول حاليًّا دراسة هذا الأنموذج لليبرالية، والتقاط قدرته على التحول، «المرونة التطورية» و«التسامح البنيوي» إذا استعدنا تعابير مايكل فريدن. لكننا سوف نشدد كذلك على الأخطار المحتملة التي يتضمنها، وبالأخص تركه الظاهر أولوية الحريات، والذي يهدد المجتمعات الديمقراطية باستبداد جديد للدولة وللبيروقراطية. سوف ينال هذا الاستبداد الانتقادات من اليمين واليسار عند الليبرالية «الجديدة»، بدءًا من فريدريش هايك إلى روبرت نوزيك وإزايا برلين إلى جون رولز، الذين سوف ندرسهم في الفصول اللاحقة.

ولادة الليبرالية «الجديدة» في منعطف القرن العشرين

> الخطأ الأكبر لليبرالية يكمن في عدم قدرتها على رؤية النسبية التاريخية... الفرد فيها مثل ذرة عند نيوتن، يحافظ على علاقات خارجية مع الأفراد الآخرين [...]. هذا الشكل من الليبرالية قد انحدر إلى شبه - ليبرالية [...] أخذت في الاعتبار أن نظرية **دعه يعمل [سياسة عدم التدخل]** تعبِّر عن النظام الخاص بالطبيعة في حد ذاتها.

جون ديوي

الليبرالية والفعل الاجتماعي، 1935 (*Liberalism and Social Action*)

كيف لنا أن نفسر هذا التطور من الأفول نحو إعادة التكوين؟

إن الخضّات الاجتماعية الناتجة من الثورة الصناعية الثانية والجمود الاقتصادي الذي دام في إنكلترا من عام 1873 حتى عام 1895 كانت بالتأكيد مسؤولة عن أفول الليبرالية بدءًا من عام 1870 وعن صعود منافستها، الأيديولوجيا العمالية. أما في فرنسا وألمانيا فقد بدأ ضمور الأيديولوجيا الليبرالية منذ عام 1848. وقد شغل هذا الأفول الممكن حينذاك مفكرَين ليبراليين كبيرَين من القرن التاسع عشر: توكفيل وجون ستيوارت مِل. وقد لاحظ كلاهما أن تطور عملية الديمقراطية في المجتمع والمساواة بين الأوضاع لن يتراجعا، وأنه يجب الاستغناء عن النخبوية وعن الأبوية الليبرالية تجاه الجماهير التي كانت في وضع يجعلها أكثر فأكثر ثقافة وتنظيمًا. وقد بدت لهما الديمقراطية المستقبل الوحيد الممكن. لقد كانا يخشيان برغم ذلك نتائجها، وبخاصة «استبداد الأكثرية» و«الطغيان الجديد» الديمقراطي، وكانا يبحثان عن صيغ دستورية لعلاج ذلك، مثل التمثيل النسبي. وفي ما يخص مِل، فإنه صار حساسًا أكثر فأكثر في نهاية حياته نحو تطور الاشتراكية، كما دلّ على ذلك مؤلفه **كتابات عن الاشتراكية** (*Écrits sur le socialisme*)[5]، وأصبح يعتقد بضرورة ليبرالية «جديدة» أكثر اجتماعية، وواعية أكثر للحاجة إلى التضامن والعدالة والمساواة في عالم يتحول وتتعمق فيه اللامساواة، وحيث التعاون أصبح مستحيلًا ويتفاقم إفقار العدد الأكبر من الناس.

لكن هذه التحولات أتت بلا شك متأخرة جدًّا، فمحاولات اقتصادي ليبرالي مثل ألفريد مارشال (Alfred Marshall) (**مبادئ الاقتصاد السياسي** *Principles of Political Economy,* 1920) وتركه المالتوسية[6] ومقولات ريكاردو، وتشديده على أهمية نظام حياة لائق بالعمال لتجنب الأزمات الاقتصادية، بدت كلها أنها من الماضي، مثلها مثل جهود التحالف بين الليبراليين والعمال

---

(5) John Stuart Mill, *Chapters on Socialism. Collected Works*, 1879,

ينظر: Freeden, *Ideologies*, pp. 194-200.

(6) المالتوسية: مذهب الاقتصادي البريطاني مالتوس (1766-1834) الذي يقول إن السكان يتزايدون بنسبة تفوق الموارد الغذائية وإن النسل يجب أن يحدد. (المترجمة)

والاشتراكيين، الذين انتشروا في كل مكان في أوروبا. وقد اعترف جون ماينرد كينز بفضل مارشال ولكنه أدار الظهر لحلوله، سواء على الصعيد الاقتصادي أو على الصعيد الأخلاقي، وحاول أن يذهب في ما وراء الاشتراكية والليبرالية الكلاسيكية نحو ليبرالية «جديدة»[7]. وأتت النتائج الاجتماعية والاقتصادية لحرب 1914، وبخاصة أزمة 1929 لتضع حدًّا لأوهامه. وكان أن تبدد التوافق الاجتماعي الذي ارتكز عليه الرخاء، كأنه حصل ليؤكد حقيقة صراع الطبقات وليعطي الحق للماركسية وللأيديولوجيات الثورية، وباتت الأوضاع خطيرة جدًّا، ولم يعد ذلك وقت الإصلاح والمواقف «العاقلة»[8]، ولم يعد الرأسماليون والعمال يتشاطرون القيم ذاتها، وصراع الطبقات لم يعد مفهومًا من الأيديولوجية الليبرالية التي لم تعد تدرك ما يحصل وكانت لا تزال تؤمن بالدور المتميز للفرد ولـ «الشخصية» وتعتبر المجتمع قبل كل شيء نظامًا تعاونيًا ذا فائدة للجميع.

مع ذلك، كان هناك خلف هذه النظرة «الرسمية» لتاريخ الليبرالية في القرن العشرين[9] تفسير آخر. وللمفارقة، وفي الوقت الذي بدت أنها أصبحت قوة في الماضي وأمام أزمة لا حل لها، تحولت الليبرالية بطريقة جذرية، وبدلًا من الانهيار أعادت منعطف «ليبرالية الرفاه» (welfarisme)، التي سوف تُستخدم أساسًا لجميع السياسات الاقتصادية والاجتماعية لدولة الرفاه (Welfare state) في فترة ما بين الحربين وبعد 1945. لكن هذا الدور لم يكن دور قوة سياسية

---

(7) «يواجه الانتقال من الفوضوية الاقتصادية نحو نظام، يتوق بعزم إلى مراقبة القوى الاقتصادية وقيادتها من أجل مصلحة العدالة والاستقرار الاجتماعي، صعوبات كثيرة تقنية وسياسية معًا. أنا أقترح مع ذلك أن المهمة الفعلية **لليبرالية الجديدة** هي إيجاد حل» J. M. Keynes, «Am I a Liberal?,» trad. fr., *La Pauvreté dans l'abondance* (Paris: (Gallimard,2002; [1925]), p. 28 (نحن نشدد)

ينظر أيضًا: Gilles Dostaler, *Keynes et ses combats* (Paris: Albin Michel, 2009), pp. 42-43.

حول كينز والليبرالية «الجديدة». نتابع كذلك سيرة حياة كينز الباهرة التي كتبها: Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes, Economist, Philosopher, Statesman* (Londres: Pan Books, 2003).

(8) كتب كينز هكذا بطريقة كاشفة: «الليبرالي هو شخص عاقل تمامًا» (1926، ذكره: Dostaler, *Keynes*, p. 207، وتكمن المسألة كلها في معرفة، ما إذا كان حزب الناس العاقلين، في زمن الأزمة، أي الحزب الليبرالي، على المستوى المطلوب.

(9) هذا هو تفسير أزمة الليبرالية في القرن العشرين: Bellamy, *Liberalism*; Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie. II. La crise du libéralisme* (Paris: Gallimard, 2007).

وإنما قوة فكرية وأخلاقية، إلى درجة أن فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama)، في بحثه الذي نال الكثير من الانتقادات، اعتبر أنها المنتصر الحقيقي في نهاية القرن[10]، وأن انتصارات الاشتراكية قد بهتت بسبب تحالفاتها التكتيكية مع الشيوعية. إذًا لم تعد الليبرالية في القرن العشرين، سواء أكانت «جديدة» أم «اجتماعية» أم «تحررية»، تؤدي بوصفها حزبًا سياسيًّا دورًا مهيمنًا في أوروبا والولايات المتحدة، إلا أنها احتفظت بتأثير مهم بصفتها قوة فكرية وأيديولوجية على جميع الأحزاب السياسية المعتدلة. وقد أدت دورًا تمكن تسميته «ميتا - أيديولوجيا»[11] وكان مشتركًا لجميع الديمقراطيات المتقدمة.

وُلدت هذه الليبرالية «الجديدة» في بداية القرن العشرين، وجدّدت جذريًّا المبادئ المؤسسة لليبرالية الكلاسيكية. وقد صنعت تحولًا مزدوجًا: مصالحة الفرد والمجتمع، لأنه من الواضح أن المجتمع هو الذي يعطي وسائل الحرية الفردية والتطور الذاتي، ومصالحة المجتمع والفرد لأن نمو المجتمع وتطوره يخضعان للمواهب الفردية. لكن المواهب الفردية ليست منحة من المجتمع ولا تصبح مصدر ثروة للجميع إلا في إطار **ديمقراطي**، إذا كانت ثمار العمل موزعة في شكل عادل وإذا كانت هناك مساواة حقيقية في الخطوط. لهذا، يجب التخلي عن الحذر تجاه الدولة ورؤيتها كقوة تغييرية بامتياز للمجتمع ووسيلة تحويله إلى الديمقراطية. إذًا، أرست الليبرالية «الجديدة» عناصر ما سوف نسميه في القرن العشرين الاشتراكية - الديمقراطية[12]. لكن ألا يضع تطور كهذا نحو الاشتراكية موضع السؤال أسس الليبرالية بالذات؟ ماذا يبقى بعد تحول كهذا؟

---

(10) Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. fr. (Paris: Flammarion, 1992).

ينظر كذلك مقدمة طبعة 2006.

(11) التعبير هو من: Philippe Raynaud, *Dictionnaire de philosophie politique* (Paris: PUF, 1996).

(12) ينظر، حول هذا التطور، العمل المتقن لجيمس ت. كلوبنبرغ: James T. Kloppenberg, *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920* (Oxford UP, 1986).

في فترة أولى بين 1870 و1914، استمرت الليبرالية في تغذية صورة مثالية للرأسمالية وعملها، واستمرت في فهم المجتمع الجديد الذي كان يتكوّن تحت نظرها العبارات الفردية نفسها، فهي لم تلتقط الطبيعة الخطرة للضغوطات التي تمارسها رأسمالية التجمعات الكبيرة في مجتمع تنافسي، حيث صارت قوة العمل نفسها سلعة، كما أنها لم تكن مسلحة كفاية لاستباق صعود صراع الطبقات. سوف تهتم إذًا قبل كل شيء برفاهية الطبقات العاملة، مقترحة التدخل في القطاعات التي كانت حتى ذلك الوقت من اختصاص الجمعيات الخيرية الخاصة، حيث إن مسألة العدالة والحقوق الاجتماعية - الاقتصادية كانت أصبحت ملحة.

أما بعد ذلك، فصار تأثير الاشتراكية في الليبرالية بارزًا أكثر فأكثر. ويمثّل كتاب ليونارد ت. هوبهاوس (Leonard T. Hobhouse) **الليبرالية** (*Liberalism*) (1911)، أفضل تعبير عن هذه الليبرالية «الجديدة» في سياق آخر أعمال مِل وت. هـ. غرين، الفيلسوف الأهم مع هنري سيدويك (Henry Sidgwick) في الثورة الفكرية لما سماه جون ديوي **الطريق الوسط** (Via media)، بين الاشتراكية والمحافظة، وبين المادية والمثالية[13]. وهو يُنادي بالتحالف بين الليبراليين وحزب العمال، ويشجع دور الدولة لتنظيم الحياة الاجتماعية. وحدها الدولة تستطيع وضع إصلاحات اجتماعية منسجمة مع احترام الأفراد، وإدخال مواطنة جديدة تضم «الحقوق-الديون» (Droits-créances) الاجتماعية والاقتصادية التي

(13) جيمس ت. كلوبنبرغ (Ibid., pp. 27-46) جذب الانتباه إلى الخطوط المشتركة لجيل الفلاسفة الذين كانوا مسؤولين عن التوجه الجديد لليبرالية في إنكلترا، الولايات المتحدة، فرنسا وألمانيا، وسنعود إلى هؤلاء الكتّاب لاحقًا: فيلهم ديلتاي (1833-1900)، توماس هيل غرين (1836-1882)، هنري سيدويك (1838-1900)، ألفريد فوييه (1838-1912) ووليام جيمس (1942-1910). «تشكل كتاباتهم، قال كلوبنبرغ، المحور الإبيستيمولوجي والأخلاقي الذي ترتكز عليه النظرية السياسية من أجل الانتقال من الاشتراكية والليبرالية إلى الاشتراكية - الديمقراطية والتقدمية» و«التقدمية» (Progressivism) هي المرادف الأميركي لليبرالية «الجديدة» في بداية القرن العشرين. حول ألفريد فوييه، ينظر: Jean-Fabien Spitz,. *Le Moment républicain en France* (Paris: Gallimard, 2005), chap. III.

تعتمد على الإيمان، في وفاق ممكن بين الحرية الفردية والفاعلية الاقتصادية والإصلاحات الاجتماعية. وقد لقي هذا الأمل صدى لدى الليبراليين والاشتراكيين في بداية القرن الحادي والعشرين... وسوف تحاول الليبرالية «الجديدة» التقرب من الاشتراكية، إلى درجة أننا استطعنا الحديث عن «ليبرالية اشتراكية». وسوف يغذي مؤيدو توماس هيل غرين وليونارد ت. هوبهاوس صفوف حزب العمال بدءًا من عام 1918. لكن هل كان هذا الأخير مشابهًا لـ «الاشتراكية الليبرالية»[14]؟

تاريخيًا، كان لعبارة الليبرالية الاشتراكية في الحقيقة معانٍ مختلفة وفقًا للظروف التاريخية وطبيعة ومختلف الأحزاب الاشتراكية والليبرالية النسبية ومواقعها. في الولايات المتحدة، لم تكن الليبرالية «الجديدة» أو «التقدمية» (Progressivism) قط قريبة من الراديكاليين، وظلّت حركة لكبار البرجوازيين المتنورين. وفي إنكلترا، لم تكن الحركة العمالية قط ثوريةً أو ماركسية بأكثريتها، فهي وُلدت من الحركة الدينية الميتودية ومن الليبرالية قبل أن تنفصل عنها وتصبح معارضة لها ابتداءً من عام 1918. وقد بقيت علاقاتها مع الليبرالية «الجديدة» ضيقة فترة طويلة، خصوصًا في حالة الاشتراكية الديمقراطية، والمثال على ذلك كينز، الذي كان صانع برنامج الحزب الليبرالي في عام 1928 وحزب العمال في عام 1944[15]. أما في ما يخص حزب الليبرالية «الاجتماعية»، فمن الممكن أنه حاز ضميرًا اجتماعيًا، غير أنه بقي حزب الطبقات المتوسطة، والبرجوازية المستنيرة التي ينتمي إليها كينز مثلًا، والذي يذكّر بأن «في حرب الطبقات سوف تجدني من جهة الطبقة التي أنتمي إليها، البرجوازية المثقفة». أما في فرنسا، فقد بقي «الراديكاليون»،

---

(14) حول الصلات بين الليبرالية الاجتماعية والاشتراكية الليبرالية، ينظر: Monique Canto-Sperber & Nadia Urbinati (dirs.), *Le Socialisme libéral. Une anthologie* (Paris: Esprit, 2003), pp. 26-32; Serge Audier, *Le Socialisme libéral* (Paris: La Découverte, 2006).

حول هذه المسألة، ينظر كذلك جون رولز، الذي اعتبر أن الاشتراكية الليبرالية والليبرالية الاجتماعية في «ديمقراطية المالكين» لا تختلف إلا قليلًا: John Rawls, *La Justice comme équité,* trad. fr. (Paris: La Découverte, 2003; [2001]), pp. 187-192.

(15) ينظر: Dostaler, *Keynes,* pp. 232-233, 238-239.

الموازون لليبراليين الاجتماعيين، في نزاع مع الاشتراكيين حتى بعد مؤتمر مدينة تور.

إنه التقليد الإيطالي لـ «الاشتراكية الليبرالية» لكارلو روسيللي (Carlo Rosselli)[16]، الذي - من وجهة النظر هذه - كان بلا شك الوحيد الذي جمع بين هذين التيارين بحق. إنه لافت، لأنه قام بتجربة حركة اشتراكية وليبرالية حقيقية، كما سوف نرى بعد ذلك، وكان يحاول مصالحة النضال من أجل الحرية مع النضال من أجل المساواة.

إذًا، ليست مسألةُ أن نعرف ما إذا كانت الاشتراكية الليبرالية ترتبط ربما بالليبرالية، مسألةَ مدرسة. ولم يتردد عدد كبير من المعلقين في القيام بهذه الخطوة. وبالنسبة إلى كاتب مثل جون رولز، فإن الفرق بين الاثنين تاريخي في شكل أساسي ولا يطاول المبادئ. والاشتراكية الليبرالية التي تتخلى عن الاقتصاد المبرمج وعن نظام الحزب الواحد، وحيث تتابع المؤسسات نشاطاتها في إطار الأسواق، فهي على توافق مع الليبرالية. لكن آخرين، مثل سيرج أودييه (Serge Audier)، أصروا بالأحرى على ما يفرّق الاشتراكية، حتى الليبرالية منها، عن الليبرالية ولو كانت اجتماعية. ويبدو أنه كان أكثر حذرًا في تبني هذا الموقف الأخير، بخاصة إذا ارتكزنا على التحليل التصوري الذي قادنا حتى الآن.

في الحقيقة، إذا نظرنا إلى التركيبة التصورية لهاتين الأيديولوجيتين، فإن هناك أشياء كثيرة تفصل الليبرالية عن الاشتراكية. لم تكن قط أولويةُ الجماعة على الفرد وصراعُ الطبقات أو تدخلُ الدولة من أجل «تغيير» المجتمع، بحسب لوي بلان (Louis Blanc)، مفاهيمَ أساسيةً أو حتى متاخمة لليبرالية، وحتى الجديدة منها. من الأكيد أننا نجد بين هذه المفاهيم الحس الاجتماعي، والتضامن، والطبيعة الاجتماعية للفرد، ولكن من الأساسي أن يُعتبر هذا الفرد مسؤولًا عن قدره ومصالحه. وكذلك لا تظهر المساواة بين الموارد أبدًا في نواة الأيديولوجيا

(16) كارلو روسيللي (1899-1937)، مناضل إيطالي ضد الفاشية لجأ إلى باريس وكان الناطق باسم الاشتراكية الليبرالية الجديدة، مات مقتولًا بأيدي أعضاء ميليشيا في عام 1937. نجد مقتطفات من كتابه عند: Canto-Sperber & Urbinati (dirs.), *Le Socialisme libéral.*

الليبرالية. هي تحكي عن المساواة في الفرص أو في الوصول إلى الموارد، لا عن المساواة بينها.

تقترب الليبرالية «الجديدة» بالتأكيد من الاشتراكية الديمقراطية، لكنها لا تختلط بها، وتبقى ليبرالية.

آثار الثورة الصناعية الثانية

تُعد الليبرالية الاجتماعية «الجديدة» ردة فعل ليس فقط في مواجهة صعود الاشتراكية، ولكن - مثلها مثل هذه - في مواجهة ما سماه مؤرخو الاقتصاد الثورة الصناعية الثانية من عام 1870 حتى عام 1920.

وفي حين طاولت الثورة الصناعية الأولى إنكلترا بدءًا من نهاية القرن الثامن عشر واكتملت في شكل تدرّجي، فإن الموجة الجديدة تتعلق بأوروبا والولايات المتحدة على نطاق وسرعة لم يعرفهما العالم من قبل. وسوف يتم الانتقال من رأسمالية أرباب العمل إلى رأسمالية الاحتكارات الكبرى بوحشية قصوى سوف تغيّر التركيبات الاجتماعية في جيل بأكمله. وبنتيجة التجارة العالمية، وحركة الرساميل في العالم (كانت هذه «العولمةَ» الأولى)[17]، والاستعمار والإمبراطوريات، والتكنولوجيا الجديدة، والتمدن المتنامي، والتكنولوجيا الجديدة، ظهرت تنظيمات جديدة اندمجت أفقيًا وعموديًا، ذات قدرات إنتاجية متنامية وبيروقراطيات أكثر فاعلية. وكانت هذه أكثر فائدة وتنافسية، فأدت بعد الأزمة الاقتصادية بين عام 1870 وعام 1890، إلى ارتفاع اقتصادي حقيقي مفاجئ: تمركز لا مثيل له للإنتاج الصناعي، طبقة جديدة من العمال جذبهم الارتفاع العام لمستوى الحياة وإمكان الحصول على خيرات جديدة للاستهلاك. وكان هذا الاندفاع الصناعي واضحًا في شكل خاص في ألمانيا والولايات المتحدة. أما إنكلترا، فقد بدأت تتراجع حينذاك أما فرنسا، التي أخّرها حجم الطبقة الفلاحية فيها ونفوذ الكاثوليكية، فلم تدخل المنافسة إلا بخطى بطيئة.

---

(17) ينظر: Suzanne Berger, *Notre première mondialisation. Leçons d'un échec oublié* (Paris: Éd. du Seuil, 2003).

أزمة أخلاقية عميقة

لكن النتائج الاجتماعية والأخلاقية لجميع هذه التغييرات الاقتصادية كانت كذلك عنيفة. وقد شكلت حركة التمدن وتمركز جماهير من العمال غير المؤهلين وغير القادرين على الاستفادة من الارتفاع العام لمستوى الحياة، عواملَ اجتماعية قابلة للانفجار. وزعزع تقدم الديمقراطية الذي لا يقهر، إضافة إلى النضالات الاجتماعية للطبقة العاملة، النخبويةَ الليبرالية، ما حدا بهذه إلى إعادة النظر في حساباتها ومحاولة التصالح مع المجتمع الجديد، الذي يطمح قبل كل شيء إلى المساواة. وهكذا، دخلت قيم الليبرالية الأخلاقية والسياسية في صراع مع نتائج الرأسمالية، وبدا تعريفها المساواة بالمساواة في الحقوق غير ملائم كليًّا لمواقف تسمح فيها الحقوق «الشكلية» في الواقع باستغلال أكبر للعمال، حيث العلاقات المدرجة في العقود تضع أفرادًا متساوين في علاقة مبهمة كليًّا، لأنهم يوجدون في ظروف من السلطة غير متساوية مطلقًا: رب العمل والمستخدم[18]، وخضع مفهوم الليبرالية عن الحرية بأنه خاصية للفرد وحق «طبيعي» للاختبار أيضًا، بسبب عدم وجود الحرية والحقوق «الفعلية» عند الطبقات الكادحة. وبعيدًا من أن تصبح الليبرالية قيمة في حد ذاتها، بدت أكثر فأكثر في تناقض.

في هذه الأزمة الأخلاقية، كان تأثير النزعة الإنسانية الدينية والقيم المسيحية كذلك واضحًا، سواء أكان تأثير الكاثوليكية الاجتماعية في فرنسا[19]، أو البروتستانتية الليبرالية في إنكلترا والولايات المتحدة. وقد بدأت القيم الجديدة مثل التضامن، والجماعة والعدالة الاجتماعية بالظهور في الجمهورية التضامنية والليبرالية في فرنسا مع ليون بورجوا، ألفريد فوييه، شارل جيد (Charles Gide) وسيلستان بوغليه (Célestin Bouglé)[20]. والمقصود

---

(18) ينظر نقد حرية العقود عند: T. H. Green, dans: Canto-Sperber & Urbinati (dirs.), *Le Socialisme libéral*.

(19) حول الكاثوليكية الليبرالية، ينظر: Jaume, chap. 3.

(20) حول الجمهوريانية الليبرالية، ينظر: M.-C. Blais, *La Solidarité, histoire d'une idée* (Paris: Gallimard, 2007); Spitz, *Le Moment républicain*.

بالتأكيد هنا هو علمنة (laïcisation) الفضائل الدينية: الرحمة، الرأفة ...إلخ. وهكذا، قادت الحركة البروتستانتية غير المحافظة في إنكلترا والولايات المتحدة الليبراليين «الجدد» وجعلتهم يهتمون بالإصلاحات الاجتماعية وبضرورة تحسين شروط الحياة النفسية والمادية للأكثر حرمانًا بهدف الوصول إلى مجتمع أكثر عدالة.

أزمة سياسية: بين المحافظة والاشتراكية

ترافقت هذه الأزمة الأخلاقية مع أزمة سياسية، ففي عام 1848 خسرت الأحزاب السياسية المتأثرة بالليبرالية في فرنسا وألمانيا الانتخابات بسبب الاستياء الشعبي وعدم الاستقرار الاجتماعي لمصلحة القوى المتطرفة والرجعية والثورية. وسوف يؤدي مفهوم شعبوي أكثر فأكثر واجتماعي للديمقراطية كان متأثرًا بالثورة الفرنسية، إلى اعتبار تجمع الحرية عدوًّا للشعب، وذلك ابتداءً من عام 1848 في فرنسا وألمانيا. ومن المؤكد، أن الليبراليين وقفوا ضد الاستبداد، وكذلك ضد اليعقوبية (Jacobinisme) والرجعية اللتين كانتا تطالبان بعودة الملكية المطلقة، لكنهم وجدوا أنفسهم أخيرًا مرغمين على القيام بتحالفات مع العدو، كما فعل غيزو مع المحافظين للبقاء في السلطة. وكانت لتحالفات كهذه نتائج وخيمة على القيم الليبرالية في القارة الأوروبية. وهكذا، لم تعد للأحزاب السياسية مواقع في السلطة خلال القرن العشرين، ولو أن الليبرالية صمدت وقتًا أطول في إنكلترا بصفتها قوة سياسية في النصف الثاني في القرن التاسع عشر، لكنها دخلت أيضًا في فترة أفول بعد ذلك، ثم وقعت تحت سيطرة عناصرها الأكثر محافظة، والمدافعين عن الإمبريالية الاستعمارية والسياسات الاقتصادية القائلة بالتبادل الحر والدوغمائية (dogmatisme) التي لم تكن قادرة على معالجة الهبوط الاقتصادي في البلاد اعتبارًا من عام 1880. وجاءت تغيرات اجتماعية حاسمة لتجر شيئًا فشيئًا إلى نهاية الوفاق حول المبادئ الليبرالية وإلى تقدم العمّالية (travaillisme) في حزب العمال الذي نشأ في عام 1893. ومذّاك فصاعدًا وُجد الحزبان الكبيران، حزب العمال وحزب المحافظين، وأصبح الليبراليون مهمشين فتحولوا إلى حزب للإدارة المحلية. ومع أن الأيديولوجية

العمالية تطورت في كثير من وجهات النظر انطلاقًا من الليبرالية، إلا أنها هددت جديًّا المفاهيم المركزية فيها والتي تجب إعادة تحديدها بجدية.

أزمة فكرية

بدأت الأسس الثلاثة للمفاهيم والأدوات الفكرية لليبرالية الكلاسيكية في الظهور غير متلائمة أكثر فأكثر مع العالم الحديث، وهذه الأسس هي: فكرة **الحقوق الطبيعية** والماقبل اجتماعية للفرد، فكرة تناغم المصالح مع المجتمع بصفته **تعاونًا** بين أفراد عقلاء لمصلحة الجميع، وأخيرًا المفهوم **السلبي** للحرية الفردية بصفتها إمكانًا للعمل حرًّا من أي تدخل غير مبرر من الآخرين أو عشوائي من السلطة السياسية ومحميًّا من قانون الملكية الخاصة، بفضل دولة القانون.

غير أن تناقضات الرأسمالية ومجتمع السوق أظهرت بوضوح عدم احترام المساواة في الحقوق من الأنظمة الليبرالية. وقد صارع مؤيدو العتقية (abolitionnistes) في الولايات المتحدة إلى تجاوز التناقض غير المعقول بين الدستور الأميركي و**إعلان الحقوق** فيه، من جهة، واستمرار العبودية من جهة أخرى، ما أدى إلى حرب التحرير وإلى إعادة التأسيس في عام 1865. أما الحريات المكتسبة أثناء الثورة الفرنسية، فقد استطاع ماركس أن يبرهن بطريقة مقنعة أنها كانت «شكلية» تمامًا، فهي حرية «الثعلب الحر في قن دجاج حر»، وأنها كانت في الحقيقة أداة للاستغلال. إذًا، غدا المفهوم الليبرالي للحرية وكذلك للمساواة بعد ذلك غير ملائم، وفي شكل خاص للشروط الاجتماعية الجديدة.

وإذ بدا مفهوم المجتمع بوصفه تعاونًا مفيدًا للكل أسطورةً، وحتى خداعًا، تبدد شظايا تحت تأثير الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي رافقت الرأسمالية الجديدة. وكان الوفاق الاجتماعي بين الطبقات العاملة في المجتمع الفيكتوري يعتمد على إيمان بأن الازدهار سيطاول الجميع، بمعنى أن المساواة ستسود في السباق نحو الثروة، برغم اللامساواة التي كانت واضحة للعيان وأمام

الجميع. لكن هذا التوافق الاجتماعي انهار حين بدأت الأزمات بالانتشار، كما حصل ابتداءً من عام 1880، وخصوصًا مع أزمة عام 1929، ما أكّد حقيقة صراع الطبقات وأعطى الحق للماركسية وللنظريات الثورية، ولم يعد بقدرة الأفراد اعتبار أنفسهم متساوين أمام الفروقات في الثروة والطبقات، وهكذا غدت اللامساواة والانتماء الطبقي المكونَين الأهم للهوية السياسية. ولم يعد الرأسماليون والعمال يتشاطرون القيم ذاتها، وبدا واضحًا أنه لم يعد هناك إمكان للتعاون في عالم بدا مذّاك فصاعدًا مُجزءًا.

لقد صار واضحًا أكثر فأكثر، كما أكدت ذلك الاشتراكية، أن عوائق الحرية لا توجد في الضغوطات وحدها التي يمارسها الآخرون في شكل مباشر، في العلاقات بين الأشخاص أو في تجاوزات سلطة الدولة، ولكنْ بالذات، وبطريقة أكثر خداعًا وخفاءً، في الشروط **الاجتماعية** للوجود الفردي، كما في عدم مساواة السلطات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولم تعد الحرية تعرَّف في شكل سلبي، فهي يجب أن تتضمن وسائل للعمل في شكل حقيقي، وليس فقط إمكانًا قانونيًا للعمل، وتُفترض بها معرفة هذه العوامل الاجتماعية. وسوف يُوضع علم الاجتماع الناشئ والتاريخ في خدمة التحرر البشري، ويعطي أوغست كونت وهيغل وليس لوك أو آدم سميث، مقياسًا جديدًا لتفسير المجتمع الحديث، وسوف يحلان محل العقلانية المجردة وغير التاريخية لعصر الأنوار وفردانيته المنهجية، وكذلك محل المذهب التجريبي لعصر الأنوار الاسكتلندي لهيوم وسميث.

من ليبرالية الحزب إلى ليبرالية الأفكار

في المقام الأول، انتقل حقل المعركة من الممارسة السياسية إلى الأفكار[21]. وتحولت الليبرالية من قوة سياسية إلى قوة فكرية وأخلاقية لا تُقاس أبدًا بالتمثيل السياسي، وإذ لم تعد قوة سياسية وازنة بدءًا من 1848، إلا

---

(21) ينظر: Freeden, *Ideologies*, chap. 6; Gerald Gaus, in: *Social Philosophy and Policy*, vol. 24, no. 1 (Hiver 2007), pp. 85-87.

أنها سوف تغذي في القرن العشرين العمل السياسي للأحزاب المعتدلة، يسارية كانت أم يمينية، في أوروبا كلها والولايات المتحدة. هذا التجدد أعاد إحياءه صحافيون ومنظرون وكتّاب وأساتذة جامعيون، وكانوا أحيانًا من بين رجال السياسة كذلك، أمثال وودرو ويلسون (Woodrow Wilson)، الذي كان المثقف الأبرز للحركة «التقدمية» في الولايات المتحدة وانتُخب رئيسًا في عام 1912. لكن معظمهم ظلوا في المعارضة، مخلصين للمهمة النقدية لليبرالية. وفي جميع أنحاء أوروبا، إنكلترا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا، كما في الولايات المتحدة، من توماس هيل غرين إلى ليونارد ت. هوبهاوس وجون هوبسون (John Hobson)، ومن شارل رونوفييه إلى ألفريد فوييه وليون بورجوا وإميل دوركهايم (Émile Durkheim)، من فيلهلم ديلتاي إلى ماكس فيبر، من فيلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto) إلى بينيديتو كروسه (Benedetto Croce)، من غيدو دو روجييرو إلى كارلو روسيللي، من وليام جيمس إلى هربرت كرولي (Herbert Croly) ووالتر ليبمان (Walter Lippmann) وجون ديوي، واجه عدد كبير من الكتّاب، الذين كانوا رجال سياسة في أغلب الأحيان، النصوص الكلاسيكية لليبرالية لنقدها وتعديلها وفقًا لزوايا مختلفة جدًّا. وقد أعطى هؤلاء الكتّاب بالذات لليبرالية وجهها الجديد وكان لهم تأثير غير مباشر في برامج الأحزاب السياسية في زمنهم[22].

الليبرالية «الأخلاقية»: إنكلترا

في إنكلترا، لم تتأثر الليبرالية «الجديدة» بالماركسية إلا قليلًا، وقاوم الوفاق السياسي حول المبادئ الليبرالية فترة أطول بكثير من أي مكان آخر. في الواقع، أخذت الاشتراكية الإنكليزية مصادرها الأخلاقية في شكل أساسي من الليبرالية المعتدلة ومن البروتستانتية الليبرالية، وخصوصًا من الميتودية، لا من الماركسية[23]. واستمرت الليبرالية في إنكلترا في تغذية صورة مثالية للرأسمالية وعملها وبفهم المجتمع الجديد الذي كان في طور التكوّن تحت

(22) ينظر، سابقًا، الملاحظة 11 حول دور فلاسفة الـ via media.

(23) ينظر، مثلًا: Dostaler, *Keynes,* pp. 215-216; Kloppenberg, pp. 201-205.

نظرها بالعبارات الفردانية ذاتها، معتبرة البطالة والبؤس عيبين في «الشخصية» قبل كل شيء. ولأنها لم تكن قادرة على فهم **أسباب** الأزمة الاجتماعية، فإنها حاولت بالأحرى علاج **العوارض**: الفقر، عدم الأمان، البطالة. ولم تكن قادرة على رؤية العلاقة بين الفقر المتنامي للبروليتاريا وبين الرأسمالية. إذًا، سوف تهتم في شكل أساسي بمحاربة الفقر، وبرفاه الطبقات الكادحة، متدخلة في قطاعات كانت حتى ذلك الوقت مخصصة للجمعيات الخيرية الخاصة، وذلك لأن مسألة العدالة والحقوق الاجتماعية والاقتصادية صارت ملحة. وسوف تقودها هذه الاهتمامات إلى انتقاد عقيدة الليبرالية الاقتصادية، وإلى المناداة، بعكس ذلك، بتدخل الدولة في الحياة الاجتماعية والحياة الاقتصادية.

وهكذا، أصبحت أفكار جون ستيوارت مِل خصوصًا وكتاباته عن الاشتراكية، وحقوق المرأة، والنظام التمثيلي، وكذلك فلسفته بشأن النمو الذاتي والتطور الاجتماعي، مصادر للأنموذج الجديد[24].

أما المفكر الأكثر أهمية لليبرالية «الجديدة» فهو بلا شك الفيلسوف في أكسفورد توماس هيل غرين[25]، الذي كان لتدريسه نفوذ غير عادي على الجسم السياسي كله في عصره، من دون أن ننسى كينز نفسه، الذي تأثّر به هيل[26]، ولو أنه لم يذكره. لقد طوّر غرين أفكار مِل، لكنه ذهب أبعد منه في نقد حرية العقود والحرية الاقتصادية، ومقولاته عن الطبيعة الاجتماعية للفرد قريبة جدًّا من مقولات معاصره دوركهايم. ويبرع غرين في قراءته روسو، الذي كان معجبًا به، وكذلك الفلاسفة الألمان كانط وهيغل وهامبولت، الذين حاول مصالحتهم مع الميراث الليبرالي الإنكليزي والميراث الليبرالي الاسكتلندي. وتبعًا لكانط، فإنه رفض المنفعية، التي كانت النظرية الأخلاقية المفضلة عند الليبراليين، وأكد أن الصلة الاجتماعية، بعكس ذلك، لا تنتج من عقد كما يرى لوك، ولا من

(24) حول مِل والاشتراكية، ينظر: Audier, *Le Socialisme,* pp. 8-13.

(25) النص الأكثر تعبيرًا لفكره هو «التشريع الليبرالي وحرية العقود» (1880)، ونجد مقتطفات منه عند: Canto-Sperber & Urbinati (dirs.), *Le Socialisme libéral.*

(26) ينظر: Dostaler, *Keynes,* p. 200.

المنفعة كما يرى بنثام، ولكن من اعتراف كل واحد بشخص الآخر بصفته هدفًا في حد ذاته وبمصالح الآخرين كأجزاء مكملة للمصلحة الشخصية، وهو بهذا نقد الفردانية الذرية للقرن الثامن عشر واستبدل بها رؤية مِل لفردانية تتطور وتتحسن بفضل المساهمة الدائمة للآخرين، مؤسسًا بذلك حق الفرد تجاه المجتمع، الذي عليه أن يؤمن للفرد وسائل تحقيق قدراته، فهو أساسي لخير الجميع وتطورهم. وبمتابعته أرسطو وهيغل، سمّى غرين «الخير العام» بهذا التفاعل بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة، وجعله أساس الأخلاق والواجب السياسيين[27].

وكان غرين مصدر تجديدات أربعة في البرنامج الليبرالي: أولًا هو يميز جذريًّا بين الحرية **السلبية** لليبرالية «القديمة» وحرية الحقوق الفردية، والحرية **الإيجابية** لليبرالية الجديدة وحرية «الحقوق - الديون» للوسائل الاجتماعية والاقتصادية التي يعطيها المجتمع للفرد لتسمح له بتطوير قدراته. وهو بذلك أطلق نقاشًا بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية سيصبح مركزيًّا في الأيديولوجيا الليبرالية للقرن العشرين (يُنظر لاحقًا الفصل الخامس والفصل السادس). وبعد ذلك، يشدد غرين على الطبيعة الاجتماعية للفرد، الذي يتعلق تطوره بما يقدمه إليه الآخرون والمجتمع، ويقوم أخيرًا بنقد الليبرالية الاقتصادية، مصرًّا على أن السوق مؤسسة اجتماعية، مثلها مثل أي مؤسسة أخرى، لذا يجب تنظيمه ليعمل وفقًا لمصلحة الجميع لا البعض فقط. ويذهب في نقده الاجتماعي بعيدًا حين يدعم شرعية تدخل الدولة والتشريع في حقول التربية، والصحة العامة، والملكية الخاصة والحق في العمل، وذلك لتحييد النتائج الوخيمة لتجاوزات الحرية الفردية.

وجاء ليونارد ت. هوبهاوس[28]، بعد غرين، ليُدين الليبرالية الاقتصادية، التي تؤدي إلى تعميق التفاوت بين الأغنياء والفقراء، ويقترح برنامجًا صارمًا

---

(27) ينظر: **مبادئ الإجبار السياسي**، نشر في 1895. حول ت. هـ. غرين، ينظر: Michael Freeden, *The New Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1986); Kloppenberg, chap. 4; M. Richter, *The Politics of Conscience* (Londres: 1964); Audier, *Le Socialisme*, pp. 14-15.

(28) يوجد تقديم فرضيات الليبرالية «الجديدة» عند هوبهاوس في **الليبرالية** (1911). حول هوبهاوس، ينظر: Audier, *Le Socialisme*, pp. 16-22; Freeden; Dostaler, *Keynes,* pp. 199-200; Kloppenberg, pp. 305-311.

للضرائب على أرباح المؤسسات. ويدافع هوبهاوس عن دور الدولة، التي عليها أن تنظم الحياة الاجتماعية، مؤكدًا أن الإصلاحات الاجتماعية تتوافق مع احترام الفرد. وأن على المواطنة الجديدة أن تتضمن الحقوق الاجتماعية وليس السياسية وحسب. وهو يقترب بهذا المعنى من حزب العمال الناشئ ومن **الجمعية الفابية** (Fabian Society)، التي ما زالت موجودة وأصبحت **فريق تفكير** (think tank) للحزب العمالي، الذي كان في صفوفه ومن بين أعضائه المؤسسين بياتريس وسيدني ويب، جورج برنارد شو وهـ. ج. ويلز (H. G. Wells). كانت الجمعية تدافع عن تدخل الدولة في المجتمع بوساطة بيروقراطية فاعلة وشريفة، وكذلك عبر مبدأ الجماعية والجدارة، معتبرة نفسها وريثة الليبرالية[29]. وفي الوقت ذاته، كانت الليبرالية «الجديدة» نتاج الاقتصاديين وليس فقط الفلاسفة والكتّاب، وهكذا كان التناغم بين الفاعلية الاقتصادية والإصلاحات الاجتماعية المبدأ في أعمال الاقتصادي ألفريد مارشال.

هذه الحركة الثقافية كانت بالتأكيد مختلفة عن سياسات الحزب الليبرالي للويد جورج وتشرشل (Churchill)، لكن تأثيرهما تقاطعا. يجب ألا ننسى أن حكومة لويد جورج، تحت تأثير ضغوطات النواب في حزب العمال بين عامي 1906 و1911، كانت مسؤولة عن الإجراءات الاجتماعية الأولى في إنكلترا، بتكريسها نظام تقاعد لكبار السن المعوزين (1908) وكذلك ضمان بطالة للعمال الزراعيين الأكثر فقرًا (1911)، مجسدةً بذلك دولة الرعاية التي أخذت أسسها من الليبرالية وليس من الاشتراكية[30].

---

(29) ينظر: Steven Lukes, in: Canto-Sperber & Urbinati (dirs.), pp. 156-157.

(30) تتوقع هذه الإجراءات الاجتماعية، المستوحاة من الليبرالية الجديدة والتي أجري الاقتراع عليها بين عامي 1906 و1911، تعويضات في حال حوادث العمل، وجبات مجانية في المدارس، وهي تنظم عمل الأطفال وتحدد ساعات العمل إلى 8 ساعات في المناجم، تحمي النقابات التي ازدادت سلطاتها، تؤمن مدخولًا لكل شخص تجاوز السبعين، تباشر بهدم الأكواخ وتحسين المساكن العمالية. أخيرًا، أُجري الاقتراع على **مرسوم الضمان الوطني** في عام 1911. وأسس لأول نظام للضمان الصحي وللبطالة. إذًا كانت بدايات **دولة الرفاه** نتيجة عمل الليبراليين، الذين ساندهم حزب العمال. ينظر: = Dostaler, *Keynes*, pp. 218-221; Kloppenberg, pp. 273-274.

الليبرالية «الجمهورية»: فرنسا

ليست الجمهورية رفض المشروع الليبرالي الحديث
أو قلبه، ولكن إكماله.

جان - فابيان سبيتز (Jean-Fabien Spitz)

اللحظة الجمهورية في فرنسا (*Le moment républicain en France*)

كانت لليبرالية في فرنسا خصائص مختلفة تمامًا، بسبب الميراث الراديكالي للثورة الفرنسية، وفشل الليبرالية في عام 1848، وتتابع أنظمة سلطوية أو ديكتاتورية، وفشل الجمهورية الثانية، والطابع الجديد لمؤسسات الحرية التي بدأت فقط مع الجمهورية الثالثة. وهناك ميل إلى المبالغة في دور التيارات اليعقوبية والمضادة لليبرالية في الجمهورية الفرنسية، لكن دراسة مقارنة تستطيع أن تساعد في تقييم تقاطعات التيار «الليبرالي» في الجمهورية الفرنسية مع أفكار الليبرالية «الجديدة» في شكل أفضل[31]. وكان تأثير الليبرالية في الهوية السياسية الفرنسية محدودًا بالضرورة، بسبب «الفكر الكارثي» (sinistrisme) في السياسة الفرنسية، إذا ما استعدنا عبارة رينيه ريمون (René Rémond) من جهة، ووجود منظمات عمالية راديكالية متأثرة بالماركسية من جهة أخرى. لكن التركيبات الاجتماعية التي خلفتها الجمهورية الثالثة، بلا شك، قريبة من تلك التي نادى بها مفكرو الليبرالية «الجديدة» أمثال شارل رونوفييه (1815-1903)، ألفريد فوييه (1838-1912)، ليون بورجوا (1851-1925) وحتى إميل دوركهايم، الذي قام بمحاولات للجمع بين احترام الاستقلالية الفردية والتعاون الاجتماعي مشابِهة لما قام به توماس هيل غرين أو ليونارد ت. هوبهاوس.

وعرفت الليبرالية في فرنسا انطلاقتها مع التجارب الأولى للملكية الدستورية، من عام 1814 حتى عام 1848، مع القس سييس (Sieyès)

= ومن المؤكد أن التشريع الألماني، تشريع بسمارك، قد أثّر في هذا التشريع، وهو يؤدي كذلك دورًا في «التقدمية» الأميركية في المرحلة نفسها.

(31) ينظر: Michael Freeden, «European Liberalisms,» *European Journal of Political Theory*, vol. 7, no. 1 (2008).

(1748-1836)، بنجامين كونستان (1767-1830)، غيزو (1787-1874) وتوكفيل (1805-1859). وهي ترتبط بانطلاقة الطبقات الوسطى العمالية والتجارية التي تدافع عن حرية الأسواق وسلطة القانون (rule of law)، المساواة في الفرص، مع رفضها دور الدولة بصفتها أداة لإعادة التوزيع، وذلك باسم المسؤولية الفردية. ويرضى الليبراليون الفرنسيون بالسوق وبسياسة **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل] أكثر بكثير مما نظن[32]، لكن ذلك كان في فترة قصيرة نسبيًا قبل الالتحاق بالجمهورية وتأييد تدخل الدولة المركزية. ومن المؤكد أن الليبراليين كانوا ضد الاستبداد، وكذلك ضد اليعقوبية والرجعية اللتين كان أصحابهما يطالبون بعودة الملكية المطلقة لكنهم سرعان ما وجدوا أنفسهم مرغمين على التحالف مع العدو، كما حصل مع غيزو والمحافظين، وسوف يتحولون ابتداءً من عام 1848 إلى الجمهورية والدولة المركزية السلطوية، وبذلك ابتعدوا من القيم الليبرالية. أما الجمهورية الثالثة التي ولدت من فشل المحافظين - أمثال اليعقوبيين - بعد عام 1870 وتحالف الجمهوريين من صغار البوراجوزية العلمانيين في المدن الكبرى مع غامبتا (Gambetta)، وتحالف رأسماليي الأرياف مع جول فيري (Jules Ferry) في وسط انتقائي، فقد شهدت بعد ذلك نمو تيار ليبرالي واجتماعي قريب إلى حد ما من الليبرالية «الجديدة» في إنكلترا. وقد ظهرت المسألة الاجتماعية بقوة بعد عام 1890، مع الإضرابات الأولى الكبرى وأزمة قضية دريفوس (Dreyfus) والجنرال بولانجيه (Boulanger). وجاءت بدايات الإصلاحات الاجتماعية نتيجة عمل الحزب الراديكالي (الجمهوري والليبرالي) ونظريته الجديدة في التعاون، ولكن بدءًا من عام 1910 تحولت الراديكالية نحو اليمين، وصارت الأفكار الليبرالية بسرعة غير متوافقة مع الاشتراكية، التي كانت حينذاك القوة السياسية الصاعدة.

ما مضمون الليبرالية «الجديدة» في فرنسا إذًا؟ سوف نكتفي هنا بعرض سريع ومُبسَّط. تمكننا رؤية بدايتها عند توكفيل الذي، على مثال مِل، يخشى

---

(32) ينظر: Rosanvallon, *Le Moment.* وانتقاداته.

أن تتحول القيم الليبرالية إلى فردانية اقتصادية مبتذلة تصر على قيمة المشاركة السياسية للوقوف في وجه الأنانية السائدة.

وسوف يكون شارل رونوفييه (1815-1903)[33]، الفيلسوف الكانطي الذي سيقترح للجمهورية الجديدة تركيبة تجمع الحريات الفردية والسيادة الشعبية، مساويًا في كتابه **الموجز الجمهوري** (*Manuel républicain*) (1848) بين القيم الليبرالية والاستقلالية الكانطية، كما فعل ت. هـ. غرين.

أما ألفريد فوييه (1838-1912)[34]، الذي لم نعد ندرس مطلقًا فلسفة **الأفكار - القوى** (idées-forces) عنده، فهو كان مع ذلك (بحسب جان - فابيان شبيتز) «العرابَ الفكري للجمهورية الثالثة» ويمثل بين كانطية رونوفييه وروحانية برغسون، محاولةَ مصالحة ما بين الأضداد والأكثر جدارة في الانتقائية الفرنسية: بين العلم والدين، وبين الليبرالية والاشتراكيْة. لنذكر هنا وجه شبه بين ت. هـ. غرين ومحاولته المصالحة بين مثالية كانط وهيغل من جهة والتقليد التجريبي والليبرالي من جهة أخرى. وقد كتب ج. ف. سبيتز: «الجمهورية هي توليف بين مثال أخلاقي موروث عن كانط وروسو ولكنه مجرَّد من الاستعلائية، ومذهب الطبيعية القريب من الاشتراكية ولكنه مجرَّد من طابعه القسري موضوعيًا».

لكن من المؤكد أن ليون بورجوا[35] هو الفيلسوف الأكثر التزامًا سياسيًا في هذه الحركة الفكرية، مرسِّخًا فكرة التضامن بصفته عقيدة رسمية وسياسية

---

(33) ينظر: Marie-Claire Blais, *Au principe de la République. Le Cas Renouvier* (Paris: Gallimard, 2000); Blais, *La solidarité.*

حول شارل رونوفييه، ينظر العدد الخاص عن شارل رونوفييه في Corpus، العدد 45، 2005، وكذلك: Canto-Sperber & Urbinati (dirs.), *Le Socialisme libéral.*

حول تضامنية ليون بورجوا (ص 62-63)، حول التضامنية، ينظر كذلك: Kloppenberg, *Uncertain Victory.*

(34) حول ألفريد فوييه، ينظر: Spitz,. *Le Moment républicain,* chap. 3; Kloppenberg, pp. 35-37.

(35) حول تضامنية ليون بورجوا، ينظر: Spitz,. *Le Moment républicain,* chap. 4. Blais, *La Solidarité,*

كذلك: Kloppenberg, pp. 301-305.

وقانونية في الجمهورية الثالثة، عقيدة شبيهة جدًّا بعقيدة الليبراليين «الجدد» في إنكلترا.

بالرغم من ذلك، لعل إميل دوركهايم (1858-1917)[36] ومفهومه المعقد عن الفردانية، يمثلان أفضل تمثيل المفهومَ الجديد بين الفرد والمجتمع في هذه الليبرالية «الجديدة». ولسنا معتادين اعتبار دوركهايم مفكرًا ليبراليًّا، ويبقى السؤال طبعًا مفتوحًا. وبرغم انتقاده الفردانية الأنانية الذي يُشبه نقد الكاثوليك المعادين لليبرالية، إلا أنه يدافع عن مفهوم **لتضامن عضوي** في المجتمعات الحديثة يرتكز على الفردانية بدلًا من أن يقضيً عليها، كما نفكر في أغلب الأحيان. ليست الفردانية هي التي تجر الفوضوية، بل الخلل في الفردانية الحقيقية، بالمعنى الذي أراده مِل وغرين. ويعتبر دوركهايم أن تقسيم العمل والتخصص يدعمان التضامن والتعاون الضروريين لتطور الإمكانات الفردية، إذًا هو ليس محافظًا ولا اشتراكيًّا، لأنه رأى في الاشتراكية عارضًا أكثر منها علاجًا للقلق المعاصر. وقد ارتكزت نظريته حول العدالة على الجدارة لا على إعادة التوزيع، وهو مؤيد للسوق بصفته آلية لتصحيح التجاوزات البشرية، ورفض دور تقسيم الطبقات بصفته دورًا وحيدًا. وإذ أظهر دوركهايم تعاطفًا أكيدًا مع الاشتراكية واعتبر أن علم الاجتماع تابع لها، اعتبرها كذلك ظاهرة مَرَضية أكثر منها علاجًا لأمراض المجتمع، لذلك اعتبره بعض المعلمين الإنكليز (لوكس Lukes، بلّامي، فريدن)، بهذا المعنى ليبراليًّا «جديدًا»، لأنه يشارك النظرية الليبرالية الجديدة بعدد كبير من القيم. وفي كتابه **علم الاجتماع والفلسفة** (*sociologie et philosophie*)، مثلًا، لا يعتبر الفردية تهديدًا للعلاقة الاجتماعية.

> إن التحرر التدرّجي للفرد لا يتضمن إضعاف الرباط الاجتماعي أو تغييره.

وحده التضامن الميكانيكي المبني على التجانس الثقافي والتجانس الاجتماعي، يكون مهددًا بعملية التحول إلى الفردية، فهذه - بالعكس - تغذي

(36) حول ليبرالية دوركهايم، ينظر: S. Lukes, *Durkheim* (Stanford UP, 1985); Freeden, pp. 215-225; Bellamy, chap. 2; Spitz, *Le Moment républicai,* chap. V et VI.

التضامن الجديد العضوي، وفقًا لحدس مِل، وهو - على مثال الليبراليين الإنكليز الجدد - مقتنع بأن التركيبات الاجتماعية والمجتمع المدني هما أكثر أهمية من المؤسسات السياسية في ما يخص حرية الأفراد، كما برهن ذلك قانون والدك-روسو (Waldeck-Rousseau) عن النقابات في عام 1884، وقانون 1901 عن الجمعيات، ومقتنع كذلك بأن تطور المجتمعات لا ينفصل عن تطور الفردية.

الليبرالية «المصابة بالخيبة»: ألمانيا

تملك الليبرالية في ألمانيا تاريخًا مختلفًا، بسبب التصنيع المتأخر والأكثر وحشية والتركيبات الاجتماعية والسياسية ما قبل الحديثة. ولم تكن البرجوازية الليبرالية موجودة في ألمانيا حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبقيت الطبقة الحاكمة هنا طبقة اليونكر (Junkers)[37]، ولهذا اتصف الحزب القومي الليبرالي بالدولانية[38] والسلطوية، وقد تأسس في عام 1867، حين كان والد ماكس فيبر نائبًا. وتفسر مسألة وحدة ألمانيا التحالف بين القومية والليبرالية في ألمانيا[39].

فيلهلم ديلتاي (1833-1911)[40] هو الممثل الأكثر شهرة لليبرالية في ألمانيا، وكان مقلدًا لفيلهلم فون هامبولت (1767-1835)، الذي كان له تأثير واضح في عمل مِل **عن الحرية**. وعلى مثال المفكرين النخبويين الفرنسيين، حاول البحث عن طريق وسط (via media) بين النفوذ الأدبي لكانط وفيخته (Fichte) وهيغل، وجرّب مصالحة العقلانية والدين. وقد نال شهرة بسبب فلسفته في العلوم الاجتماعية بصفتها علمًا للفهم (Verstehen) لا للتفسير وبسبب

---

(37) اليونكر (Junkers): أحد الأرستقراطيين الألمان. (المترجمة)

(38) (L'Étatisme) الدولانية: نظرية تدعو إلى مد سلطة الدولة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية. (المترجمة)

(39) ينظر: Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany* (New York: Norton, 1967); Bellamy, *Liberalism.*

(40) حول ليبرالية ديلتاي ومعارضته تسلط تريتشكه، ينظر: Kloppenberg, chap. 5.

دفاعه عن التأويل في تحليل النصوص الدينية. ومن المؤكد أن أثره السياسي غير المباشر لا يمكن نكرانه، بسبب دفاعه عن الحرية الفردية وتأثره بتاريخ الأخلاق وبدور المسؤولية الفردية. لكنه كان مع ذلك ناقدًا للحزب القومي الليبرالي الألماني، الذي دافع عن إجراءات بسمارك الاجتماعية، وكان يؤكد أخطار القمع المتمثلة في البيروقراطية الإمبراطورية الجديدة، لكنه بقي أسير اللاسياسية عند المثقفين الألمان، الذين سوف يبدون عاجزين عن تشكيل سد في وجه صعود التوتاليتاريات في القرن العشرين.

بيد أن ماكس فيبر (1864–1920)[41] كان مشاهدًا بوضوح أكبر مصاعب الليبرالية في ألمانيا، وقد أدى به تطوره الشخصي نحو ليبرالية «محررة من الوهم»، بحسب تعبير فولفغانغ مومسن. هناك تفسيرات مختلفة لليبرالية فيبر، وحيث إن أمله قد خاب في الأفكار الأخلاقية للتطور الاجتماعي وفي الإصلاحات السياسية للحزب الليبرالي، فإنه قد اختار القومية عوضًا عن الليبرالية، بحسب تفسير مومسن. وفي الحقيقة، كان دوره مهمًّا، بخاصة لتفسير أسباب الصراع الذي لا يقهر بنظره بين الأفكار الليبرالية وبين العالم الجديد الذي يميزه التنافس الاقتصادي بين الدول–الأمم. إنه يعتبر أنه بسبب تحولات الرأسمالية في القرن العشرين، أصبحت الليبرالية غير قادرة على الحياة، ليس بسبب عدائه لليبرالية ولكن لأنه يعتبرها غير متلائمة مع الرأسمالية الجديدة. وتشكل المقالة التي كتبها عن الثورة الروسية بين عامي 1905 و1906 عن «حظوظ الديمقراطية في روسيا القيصرية» خلاصةً ممتازة لوجهة نظره.

> ليس هناك ظلٌّ من احتمال أن يستطيع التطور الاقتصادي للمجتمع تغذية شخصيات حرة داخليًّا أو مُثل عليا غيرية. وبعكس ذلك، نحن الفردانيين المدافعين عن المؤسسات الديمقراطية، نسبح عكس التيار. لا يوجد أي تجانس بين الرأسمالية المتقدمة والديمقراطية أو الحرية.

---

(41) حول ماكس فيبر، ينظر: David Held, *Democracy and the Global Order* (Cambridge: Polity Press, 1995), chap. 5; Kloppenberg, chap. 8; Bellamy, chap. 4; Wolfgang Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920* (Tübingen, 1974).

إذًا، الاحتمال الوحيد لليبرالية الجديدة هو أن تستدير بنفسها نحو الأمة لتتوازن مع الفردانية وأخطارها، ونحو بناء دولة عقلانية وقانونية (دولة القانون Rechtsstaat) لخدمة الشعب، وللحد من أخطار طغيان الأكثريات التي حددها جون ستيوارت مِل. لكنْ، خلافًا لليبراليين «الجدد»، يشدد فيبر على الأخطار التي تجرها دولة القانون على الحريات، حيث يبدو تحديد الحق الأخلاقي والقانوني في تشريع الدولة تهديدًا للفرد وقدرته على انتقاد الدولة[42]. وكما في الجمهورية الفرنسية، تبدو الدولة الحليف الموضوعي في انتصار الحريات الفردية وحمايتها، وفي تحديث الاقتصاد والمجتمع، بالرغم من الالتباس كله الذي كان فيبر واعيًا له. لهذا السبب استطاعت الليبرالية الألمانية أن تدعم الدور الاجتماعي للدولة، الدولة الاجتماعية بالمعنى المضاد لليبرالية كما عند بسمارك، وذلك قبل أن يتحول الليبراليون الإنكليز إليها.

الليبرالية «التقدمية»: الولايات المتحدة

كان الوضع في الولايات المتحدة خاصًّا جدًّا أيضًا، لكن المقارنات يمكنها شرح سبب أخذ الليبرالية هناك معنى مختلفًا كليًّا، وحتى معاكسًا للذي ساد أوروبا. ومنذ حرب الاستقلال، تواجه الولايات المتحدة شكلين لليبرالية فيها: أيديولوجية **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل] والحذر تجاه النظام الفدرالي من جهة، والأيديولوجية الجمهورية المنادية بالمساواة للدولة في خدمة الخير العام، وذلك تحت تأثير روسو، من جهة أخرى. وتملك الليبرالية «الجديدة» هناك جذورًا أكثر قدمًا بكثير من إنكلترا أو فرنسا في الحركة العتقية. وبعد الانتفاضات المأسوية لحرب التحرير، التي أظهرت مدى القطيعة بين الليبراليين العتقيين في الشمال والمضادين لليبرالية أو أنصار الرق في الجنوب، وبعد انتصار لنكولن في عام 1861، حَددت إعادة التأسيس والتعديلُ الثامن للدستور في عام 1865 بدايةَ التوافق الليبرالي بين الحزبين الكبيرين حول المفهوم الجديد للدولة الفدرالية. لقد جرى كلام بهذا الصدد عن «اندماج بين هاملتون وجيفرسون».

---

(42) Kloppenberg, p. 350.

واستوحت الحركة «التقدمية»[43] التي حركت النخبة قبل الحرب العالمية الأولى من هذه النزاعات فأجرت مراجعة عميقة لليبرالية الكلاسيكية. وشكل انتخاب أحد أكبر مثقفيها وأستاذ العلوم السياسية في برينستون، توماس وودرو ويلسون (Thomas Woodrow Wilson) (1856-1924)، في عام 1912 رئيسًا للولايات المتحدة منعطفًا في تاريخ الليبرالية[44]. كان ويلسون معجبًا بألمانيا **وبالدولة الاجتماعية** (Sozialstaat) لبسمارك، وكان يظن أن الوقت قد حان لترك النظرية الدستورية وفصل السلطات للتأسيس لإدارة مستقلة للسلطة التشريعية وفاعلة، في خدمة رخاء الجميع والازدهار الاقتصادي.

كان الهدف الواضح لـ«الصفقة الجديدة»، والذي كان موضوع الحملة الديمقراطية في عام 1932 وانتخاب فرانكلين روزفلت في عام 1933، وضع أفكار ويلسون موضع التنفيذ: دور اجتماعي جديد للدولة في خدمة الخير العام. وكان برنامج روزفلت في عام 1944 لا يزال الليبرالية «الاجتماعية»: الأولوية المعطاة **لدولة الرفاه** وللنضال ضد الفقر.

وكان الفيلسوف جون ديوي (1859-1952) الممثل الأشهر «للتقدمية» (Progressivism) الأميركية ولليبرالية «الجديدة»، وكذلك الأخلاقية الجديدة الديمقراطية والمنادية بالمساواة، التي كانت أداتها مجلة **الجمهورية الجديدة** (*The New Republic*). لكن يجب كذلك ذِكْر هربرت كرولي (1869-1930) مؤسس المجلة، ووالتر ليبمان (1889-1974)[45] الصحافي الأشهر فيها. أخيرًا، استوحى هؤلاء جميعًا من فلسفة وليام جيمس (1842-1910) معاصر

(43) حول «التقدمية» الأميركية، ينظر: Kloppenberg, *Uncertain Victory*; Zuckert (2007), pp. 272-273, Eldon J. Eisenach, «Progressivism as a National Narrative in Biblical-Hegelian Time,» *Social Philosophy and Policy*, vol. 24, no. 1 (2007), pp. 55-83; Canto-Sperber & Urbinati (dirs.), chap. 5.

أثناء الانتخابات الرئاسية في 2008، حين سأل صحافي هيلاري كلينتون عمّا إذا كانت «ليبرالية»، وهي عبارة ذات صدى سلبي في سياسة أميركا الحالية، فقد أجابت: «أفضل قول إنني تقدمية».

(44) ينظر: Ronald Pestritto, «The Progressive Origins of the Administrative State,» *Social Philosophy and Policy,* vol. 24, no. 1 (Hiver 2007), pp. 38-43.

(45) حول والتر ليبمان وأصول النيوليبرالية، ينظر: Serge Audier, *Le Colloque Walter Lippmann* (Paris: Le Bord de l'eau, 2008).

وحول عمل ليبمان، ينظر: Kloppenberg, pp. 317-321.

ديلتاي وصديقه. ويتموضع ديوي بوضوح على يسار الليبراليين الإنكليز الجدد، وكذلك على يسار الجمهوريين «الليبراليين» الفرنسيين، وقد ساعد على نشر أفكار هيغل في الولايات المتحدة، وكذلك النظرية التاريخية التي حلت محل عقلانية عصر الأنوار في الأيديويولجية السياسية الليبرالية. وهو ينتقد في كتابه **الليبرالية والعمل الاجتماعي** (*Liberalism and Social Action*) (1935) الليبراليةَ الكلاسيكية. وهذه جعلت الدولة عدوًّا لها، في حين أن الدولة ضرورية لضمان الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية. وقد نقد الليبرالية الواحدية لعصر الأنوار تحت تأثير هيغل، ووضع علم الاجتماع في خدمة علم اللاهوت لشن الحرب على الفردانية الذرية باسم المسؤولية الاجتماعية. وكان تأثير ليندون جونسون (Lyndon Johnson) في المجتمع الكبير في عام 1965، مهمًّا، وحديثًا، كما كان الفيلسوف ريتشارد رورتي (Richard Rorty) داعيةً لـ «تقدمية» جديدة كأنها «رواية كبيرة» جديدة وقومية للولايات المتحدة.

«الليبرالية» والاشتراكية الليبرالية: إيطاليا

يتطلب الوضع في إيطاليا دراسة معمقة، لأنه غير معروف نسبيًّا، ولكنه وثيق الصلة بالموضوع للنقاشات المعاصرة. ويجب ألا ننسى أن أحد أهم مؤرخي الليبرالية الأوروبية، غيدو دو روجييرو، كان إيطاليًّا. وسنكتفي هنا بعرض موجز للنقاش الذي جرى بين بينيديتو كروسه ولويجي إينودي (Luigi Einaudi) حول الليبرالية الاقتصادية (liberismo)، ومساهمة «الاشتراكية الليبرالية» لكارلو روسيللي في الليبرالية «الجديدة»[46].

بين نهاية العشرينيات والثلاثينيات، جرى تبادل لأفكار حول مفاهيم الليبرالية والليبرية (libérisme)[47] جُمعت بعدها في أنطولوجيا[48]، بين بينيديتو كروسه

(46) ينظر: Audier, *Le Socialisme*, chap. 3; et Bellamy, chap. 3.
كل الشكر لأندريا غارنيرو، التي أشارت إلى التمييز بين العبارتين الذي أوحى هذا التطور.

(47) سنحافظ على العبارات الإيطالية المترجمة بطريقة أدبية إلى الفرنسية، ليبرالية وليبرية، كما في أنطولوجيا م. كانتو - سبيربر (2003).

(48) B. Croce & L. Einaudi, *Liberalismo e liberismo* (Ricciardi Editore, 1988).

(1886-1952)، الفيلسوف النيومثالي الإيطالي ومؤسس الحزب الليبرالي الإيطالي ولويجي إينودي (1874-1961)، الاقتصادي المعروف الذي أصبح حاكم المصرف المركزي الإيطالي ورئيسًا للجمهورية في عام 1948. تأتي أهمية هذا النقاش من أنه نظَّر وبرَّر الفرق بين كلمتين مختلفتين سمحتا بنقاش أوضح حول هذا المفهوم في إيطاليا منه في الولايات المتحدة وفرنسا. ومنذ كروسه وإينودي، صار لعبارة (liberismo)[49] معنى سلبيّ، واستمر كذلك في اللغة الإيطالية. وحاليًا تُعرِّف جميع أحزاب الوسط اليميني والوسط اليساري في إيطاليا عن نفسها بأنها ليبرالية ولكن لا أحد منها تقريبًا يصف نفسه بأنه ليبري (libériste).

ويحلل كروسه هذه الصعوبة قائلًا:

> إن الشكلَين الاقتصادي للّيبرية والسياسي للّيبرالية يتقاسمان صفةً مشتركة وأساسًا مشتركًا [...]. للإرادة السلطوية في التحديد المسبق للطريقة التي يجب أن يفكر بها البشر ويتفاعلوا سياسيًّا، مقابل طبق الأصل، وهو - في الميدان الاقتصادي - الإرادة بتحديد أسعار السلع، والسعر المناسب مثلًا. إذًا، ليست هناك صعوبة طالما أننا نقتصر على التعرف إلى نتاج مبدأ واحد في حقول مختلفة للوجود، لكن الصعوبات تبرز ما إن نُعطي الليبرالية الاقتصادية قيمة القاعدة أو القانون الأعلى في الحياة الاجتماعية. [...] قانونان في الموقع ذاته ومتعلقان بالمجال ذاته، من المؤكد أن هذا أكثر من اللازم: هناك واحد زائد. [...] إذًا، انحرفت الليبرية نحو نظرية أخلاقية غير شرعية، أخلاق متعيَّة (hédonistique) ومنفعية (utilitariste) تعتبر، إذا أُخذت كما هي، أن الإشباع الأكبر للرغبات هو مقياس الخير[50].

(49) Liberalismo الليبرالية (Libéralisme بالفرنسية) وLiberismo الليبرالية الاقتصادية (Libérisme بالفرنسية)، وسنطلق عليها اسم الليبرية بالعربية. (المترجمة)

(50) الترجمة الفرنسية في أنطولوجيا: Canto-Sperber & Urbinati (dirs.), *Le Socialisme libéral.*

يستنتج كروسه أن الليبرالية لا تتطابق مع الليبرية وإن كان هناك عدد من الأشياء المتشابهة بينهما، لكنها تبقى وقتية وطارئة. إذًا، مسألة **دعه يعمل دعه يمر** [سياسة عدم التدخل] (laissez faire laissez passer) هي قاعدة تجريبية بالتأكيد، وذات قيمة أحيانًا، ولكن لا يمكنها أن تكون كذلك في الأوقات كلها.

يقر لويجي إينودي بالاختلاف بين المفهومين، لكنه يرفض أن تكون الليبرية طارئة بالنسبة إلى الليبرالية السياسية، وهو يميز الجانب المعياري من الجانب الوصفي لليبرالية الاقتصادية وحسب: في الواقع، ومن وجهة نظر علمية، يستعمل الاقتصاديون مفهوم **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل] أداةً للتفكير. لكن الحقيقة السياسية شيء آخر، و«لا يمكن الاقتصادي أبدًا أن يكون ليبريًّا، تدخليًّا أو اشتراكيًّا **أوّليًّا**»، ولذلك عليه مواجهة أي تحدٍّ يفرضه الواقع، والتفاعل في شكل مختلف وفقًا لكل حالة. كان إينودي - مثله مثل كينز - واقعيًّا.

والليبرالية الاقتصادية هي إحدى الطرائق لإدراك العالم، ووسيلة لفهمه (بحسب إينودي)، لكنها ليست نظمًا أخلاقية أو دينًا. وقد كتب في هذا المجال: «بسبب التواتر (fréquence) الذي ينصح الاقتصاديون في ظله، ولأسباب عارضة، بحلولٍ ذات طابع ليبري (libériste) للمشاكل المادية، فإن مظهر ثالث لليبرالية الاقتصادية قد ظهر، وأنا اعتبره دينيًّا. الليبرية هي إذًا مبدأ **دعه يعمل دعه يمر** [سياسة عدم التدخل] بصفته مبدأً عالميًّا، بينما لا يمت هذا المفهوم بصلة إلى العلوم الاقتصادية»[51].

يدافع هذان المفكران المناهضان للفاشية هكذا عن عدم مساواة الليبرالية بالليبرية، ويبرر كروسه في شكل خاص، كما كتبت ناديا أوربيناتي (Nadia Urbinati)، تدخّل الدائرة السياسية في الدائرة الاجتماعية والدائرة الاقتصادية، باسم الأسباب الأخلاقية الأعلى للمصلحة الفردية. مع ذلك، فإن هذا لا يعني

---

(51) Luigi Einaudi, *Dei diversi significati del concetto di liberismo economico e dei suoi rapporti con quello di liberalismo,* dans: Benedetto Croce & Luigi Einaudi, *Liberalismo e liberismo* (Einaudi, 1957).

تفسيرًا جديدًا تمامًا، وكروسه يلحق بجون ستيوارت مِل، الذي كان لاحظ في كتابه **عن الحرية** أن التضييق على التجارة أو الإنتاج، ومع أنها سيئة بحد ذاتها، يمكن تبريرها بحرية ومصالح الآخرين الذين تمسهم هذه النشاطات. كان آدم سميث في عمله المؤسس لليبرالية الاقتصادية **ثراء الأمم**، قد تصور حالات يجب فيها الحد من حرية رب العمل، كما في حالة الصناعات الناشئة مثلًا، التي تجب حمايتها لأسباب تتعلق بالسلامة الوطنية.

تتميَّز الأيديولوجية الليبرية من الليبرالية بأنها تؤكد السيادة الكاملة للحرية الفردية التي لا يحق لأي كان تعطيلها. وتوافق الليبرالية على دور الدولة المنظِّم في حين تعتبر الليبرية مرة أخرى أن السوق هو المنظِّم الأفضل، وأن كل تدخل للسلطة العامة سيئ بالطبع (وقد استطاع الليبريون - كما الفوضويون الرأسماليون - حتى تفسير أزمة عام 1929 بأنها ناتجة من تدخل الدولة المبالغ فيه).

التيار الليبرالي الذي رفض الليبرية بقوة كان في إيطاليا، وهو التيار «الاشتراكي الليبرالي»، كما أن تطوُّر هذا المفهوم كان أيضًا في إيطاليا ولو أننا نجد آباءً روحيين ومناصرين له في بلاد أخرى. وكان كارلو روسيللي هو مؤسس هذه الفلسفة السياسية، وهو مناهض للفاشية الإيطالية، وقد أراد «إعادة الحركة الاشتراكية إلى مبادئها الأولى ومصادرها التاريخية والنفسية، وأن يبرهن أن الاشتراكية في التحليل الأخير، هي فلسفة الحرية[52]». ويفضل البعض الحديث عن ليبرالية اشتراكية لتعريف هذا التيار، المهتم أكثر بمسائل المساواة والمسائل الاجتماعية عمومًا التي تطرحها الاشتراكية. لكن من الأصح في حالة إيطاليا التحدث عن «اشتراكية ليبرالية»، لأن روسيللي الذي أسس جماعة المقاومين **عدالة وحرية** (Giustizia e Libertà) التي أصبحت الحزب الفاعل ولكن لم يتمكن من النجاح المنتظر في انتخابات عام 1946، ينطلق من وجهة نظر اشتراكية لمواجهة الماركسية، التي يرفض العلموية (scientisme) والاقتصادوية (économisme) فيها. وهو يعتبر أن على الاشتراكية الالتزام بالدفاع عن الحرية

(52) Carlo Rosselli, *Le Socialisme libéral* (Paris: Valois, 1930).

الفردية، وأنها «التطور المنطقي المدفوع نحو النتائج القصوى لمبدأ الحرية، وإذا نُظر إلى الاشتراكية بمعناها الجوهري وحُكم عليها بحسب نتائجها - بوصفها حركة تحرر واقعية للبروليتاريا -، فهي ليبرالية فاعلة، هي الحرية التي نُعِدّها من أجل الأكثر تواضعًا»[53]. ويقول في كتابه **الاشتراكية الليبرالية** (*Le socialisme libéral*)، إنه يجب أن تتوقف الحرية عن أن تكون قيمة للنخبة فقط، وأن «تستطيع الوصول إلى حياة الناس الفقراء»، «إنه لمطلب عبثي القول إن مفهوم الحرية يملك المعنى ذاته عند الطبقات الاجتماعية كلها».

> كان هناك زمنٌ البرجوازية فيه مجندة لفكرة الحرية هذه، والمؤتمنة على عمل الليبرالية [...] لم يعد الوقت هكذا [...]. أين نعيش إذًا، وأين تحقق الليبرالية ذاتها؟ في جميع القوى العاملة الثورية (بكل معنى الكلمة) للتاريخ، في جميع القوى الاجتماعية التي، من دون أن تكون دائمًا واعية تمامًا لذلك، تمارس مهمة التجديد في جميع القوى التي تريد تجاوز الوضع الاجتماعي الحالي وفتح للحرية والتقدم في مجالات وآفاق جديدة.

إلا أن الليبرالية تبدو صعبة التصالح مع برنامج محدد وحاسم كبرنامج الاشتراكية، كما يقر بذلك روسيللي: فهو يتوجه بالتحديد نحو اشتراكية أخرى، تتبنى الأسلوب الليبرالي في النضال السياسي، ومتأثرة بمبدأ الحرية، الذي يمكن تلخيصه بالتعبير الإنكليزي «حكم ذاتي» (self - government). إذًا نحو الليبرالية السياسية كان الاشتراكيون الليبراليون الإنكليز ينظرون رافضين الليبرية.

مفهوم جديد «إيجابي» للحرية

في نهاية القرن التاسع عشر، انقسم الليبراليون بين «محافظين» تعمل عقائد «حرية الأسواق» و«دولة الحد الأدنى» و«دعه يعمل» و«التبادل الحر»

(53) Ibid.

لديهم في خدمة مصالح الطبقات المالكة، وليبراليين «اجتماعيين» واعين أكثر فأكثر شروط العمل غير الإنسانية واستغلال العمال، من دون أن يضعوا مع ذلك موضع النظر حسنات الرأسمالية. ويبدو التقارب الممكن مع تجربتنا المعاصرة ثلاثين عامًا من «النيوليبرالية» والخضات، مفيدًا بالتأكيد، ويمكننا أن نتعلم الكثير من الليبرالية «الجديدة» التي سوف تحاول إيجاد «طريق ثالث» بين الاشتراكية والمحافظة.

يتعلق التغيير الأول الذي أنجزه هؤلاء الليبراليون المصلحون بمفهوم الحرية الليبرالية **السلبية**، التي أرادوا استبدالها بالحرية **الإيجابية**، أو الحرية بصفتها وسيلة إيجابية للعمل وليس فقط حمايةً. وتعريف الحرية الفردية، كما فعلت الليبرالية الكلاسيكية أو بالأحرى مؤيدوها المحافظون في نهاية القرن التاسع عشر، بـ«الحرية التعاقدية» والحق في الملكية الخاصة، جعلها غير قادرة على فهم لامساواة السلطة الاقتصادية وتمركز رأس المال بين أيدي نخبة مناقضة للقيم الليبرالية. ويجب الكف عن التفكير بالحرية بصفتها خاصية **طبيعية** للفرد ما قبل الاجتماعي لكي تتحول مفهومًا **علائقيًّا** و«إيجابيًّا» يتضمن وسائل العمل وطرائق الوصول إلى الموارد الاجتماعية التي من دونها لا تتحقق إمكانات الفرد.

لنتذكر ما قامت عليه تلك المناقشة.

بالنسبة إلى الليبرالية الكلاسيكية، فُهمت الحرية في شكل أساسي في إطار الحيز الخاص الذي لا يُمس، مثل التحرر تجاه السلطات الطاغية، أكانت السلطةُ التي يمارسها الآخر أو الجماعة قهرَ الدولة والقوانين أو سلطة الكنائس. هذا ما سميناه الحرية «السلبية» أو الدفاعية، أو كذلك «حرية الحديثين» (يُنظر سابقًا الفصل الثاني). لكن، بالنسبة إلى الليبرالية «الجديدة»، هناك مفهوم «إيجابي» للحرية بوصفها قدرة على الفعل الأفضل لمصالحها أو لقيمها من دون أن يستطيع أي كان أو أي سبب منعها إلا إذا كانت تضر بالآخر. وهكذا، كتب جون ستيوارت مِل في **عن الحرية**:

> لا أحد يؤكد أن الأفعال يجب أن تكون حرة، مثلها مثل الآراء [...]. ويمكن الأفعال التي تضر بالآخر من غير

> سبب مبرر، مهما كانت طبيعتها، أن تخضع للمراقبة [...]. ويجب أن تُضبط حرية الفرد في هذه الحدود: يجب ألا تضر بالآخر. وما إن يمتنع عن إزعاج الآخرين ويكتفي بالعمل وفقًا لميوله ورأيه في ما يخصه وحده [...] حتى يكون حرًّا بممارسة رأيه عمليًّا ومسؤولًا عن ذلك.

يستعيد توماس هـ. غرين ويطوِّر تمييز **الحرية من** (freedom from)، الحرية بصفتها استقلالية تجاه الإرغام، من **الحرية لأجل** (freedom to)، وهي حرية ناشطة بصفتها استقلالية أو القدرة على الفعل. وتمييز كهذا يبدو أساسيًّا، لأن عوائق الحرية ليست نفسها في كلتا الحالتين. في الحالة الأولى يكون العائق السلطةَ الاعتباطية، سياسيةً كانت أو دينية، وهي في الإرغام، أما في الثانية فالعائق غياب وسائل الفعل وتحقيق مشاريع الحياة عند الفرد. نستطيع العيش حياة جيدة جدًّا تحت سلطة مؤسسات الحرية، وأن نعاني نقصًا في الحرية إذا لم نكن نتمتع بالشروط الاجتماعية والاقتصادية الضرورية لتطور إمكاناتنا: التربية، الصحة، السكن، الأجر الكافي...إلخ. إذًا، الحقوق الاجتماعية - الاقتصادية هي بأهمية الحريات الشخصية والسياسية بالنسبة إلى الحرية. وسوف تشتعل النقاشات بشأن هذه النقطة بالذات مع الليبرالية «الجديدة» خلال القرن العشرين بكامله. في الواقع، أين يقع من الآن فصاعدًا الاختلاف مع الاشتراكية؟

اعتبرت الليبرالية الكلاسيكية دائمًا أن المؤسسات السياسية هي في المرتبة الأولى لحماية الحريات الفردية: «مؤسسات الحرية»، سلطة تمثيلية، فصل السلطات، مؤسسات مضادة للسلطة، مراقبة الدستورية، لامركزية ...إلخ، كما رأينا في الفصل السابق. أما بالنسبة إلى الاشتراكية، فلا تؤدي هذه المؤسسات دورًا، لأن الشروط الاجتماعية - الاقتصادية هي الأساس لحرية «حقيقية». هكذا أبدى الاشتراكيون الألمان في عام 1933 عدم إدراك خطير تجاه تدمير الحريات الأساسية من النظام النازي، لأنهم كانوا منشغلين كليًّا بحماية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، لهذا صاروا عاملًا مهمًّا في صعود هتلر إلى السلطة. وتعتبر الاشتراكية أن العدالة الاجتماعية هي الوسيلة الوحيدة التي تسمح بتفتح الفرد، وأن الحرية لا يمكن أن توجد من دون وسائل الحرية للجميع.

لا تذهب الليبرالية الاجتماعية هكذا بعيدًا، بالتأكيد، بسبب الأهمية التي توليها الحقوقَ الأساسية، وكذلك دورَ الجهد والكفاءة الفرديين، لمفهوم المسؤولية الذي بقي يؤدي دورًا مركزيًّا. لكنها في علاقة غير واضحة مع مؤسسات الحرية، وكانت تميل - وفقًا لعبارة أيزناخ (Eisenach) - إلى ما سماه «مَلَكية الدستور». لهذا، سرعان ما أصبح النقاش الأساسي بين الليبرالية «الجديدة» والليبرالية الكلاسيكية عن موضوع التوازن بين شكلَي الحريات هذين وطرائق مصالحتهما، وكما سوف نراه في الفصل اللاحق، سوف يكون هدفَ **نظرية في العدالة** عند جون رولز، التي صدرت في عام 1971، بعد ت. هـ. غرين بحوالى القرن، ولكنها بقيت مخلصة لآرائه.

أما في ما يخص الحقوق «الطبيعية»، فقد فُهِمَت على أنها إعانات اجتماعية ووسائل إيجابية للعمل بصفتها قدرات وليس فقط حماية «سلبية»، كما كان يقول بنجامين كونستان. وقد كتب ليونارد ت. هوبهاوس: «لا تصبح الحرية حقًّا للفرد بمقدار ما هي ضرورة للمجتمع، وليست الحقوق مجرد وسائل لحماية الفرد، وهي تصبح بطريقة إيجابية أدواتٍ **لنقل الوصاية**، فهي تخلق دائرة فردية للقرار والمسؤولية الاجتماعية، حيث لا يحق لأحد التدخل. وهكذا، يمكن المعايير التقييمية الفردية أن تصبح صوت الأخلاقية العامة، والكائن الاجتماعي للفرد أن يتطابق مع الفردانية. ولا يعرض **إعلان الحقوق** الأميركي في دستوره «حقوقًا سلبية» فقط لحماية الأفراد من السلطة، بحسب س. باربر، ولكن حقوقًا دستورية يمكن تفسيرها بأنها «إيجابية».

سوف نرى لاحقًا كيف استعاد إزايا برلين وفريدريش هايك هذا النقاش، ليقوما بدورهما بنقد موافق للأصول للحرية «الإيجابية» وإعادة تكوين الليبرالية على أسسها الأصيلة، أسس الفترة الكلاسيكية والحرية «السلبية».

مفهوم جديد للفرد وللمجتمع

كان الخيط الذي يربط هذه الأشكال الجديدة لليبرالية هو إعادة تجديد الاهتمام **بالطبيعة الاجتماعية للأفراد**، من توماس هـ. غرين في إنكلترا إلى

دوركهايم في فرنسا وماكس فيبر في ألمانيا أو جون ديوي في الولايات المتحدة، التي غيَّرت علم الاجتماع الناشئ الآفاق. وكان أن أُهملت تدرّجًا أيديولوجية عصر الأنوار، والتمثيل المبهم للفرد ولحقوقه الطبيعية «ما قبل الاجتماعية»، وفقًا للوك.

تأثير هيغل في الليبرالية «الجديدة»

لقد بدا تأثير هيغل في شكل خاص ملموسًا، وما جرى تمثله منه أن الحقيقة الاجتماعية هي حقيقة أخلاقية تشارك فيها الروح (geist) الفردية والجماعية. إن أحد دروس **علم ظاهرات الروح (فينومينولوجيا الروح)** (*Phénoménologie de l'esprit*)[54]، هو أنه من المستحيل فصل النمو الذاتي الشخصي والنمو الاجتماعي (bildung). وليس على الحتمية الاجتماعية أن تأخذ الشكل الميكانيكي، المادي والمختزل كما عند ماركس. وهناك قراءة أخرى روحانية لهيغل ممكنة. يمكن الحرية الفردية أن تتحقق في بيئة الحياة الاجتماعية، لأن هذه في الوقت ذاته مكوَّنة ومكوِّنة قدرات الفردية.

تتلوَّن قراءة هيغل هذه كذلك بتأثير البروتستانتية الليبرالية «للتقدميين» الأميركيين والإنجيل الاجتماعي الجديد الذي نادى به كتاب مختلفون أمثال ت. هـ. غرين، ليون بورجوا، جون ديوي أو إميل دوركهايم. وخلافًا للقارة الأوروبية والجنوبية، يسمح هذا الدور الاجتماعي للدين، الموحى به أو المدني كما نادى به روسو، بتحويل مفهوم الفرد، وذلك بإدراج المسؤولية الاجتماعية في الفردية، وحتى بالتالي إلى إسقاط الماركسية. يريد دوركهايم بالطبع إصلاح الفردانية المرتبطة بالاقتصاد الحديث، لكن من دون العودة إلى التضامن العضوي لمجتمعات ما قبل الحداثة، كما نادى المطالبون بالجماعوية، محافظين كانوا أم كاثوليكًا أم حتى ماركسيين. وكانت رسالة ليون بورجوا في **مذهب التضامنية** (*solidarisme*) تعني أن العلاقات الاجتماعية تتجاوز المصلحة الشخصية البسيطة التي نادى بها المنفعيون. هناك «دين اجتماعي» حقيقي على الفرد تجاه المجتمع منذ ولادته.

---

(54) كتاب هيغل الشهير. (المترجمة)

كان تأثير هيغل ملموسًا كذلك في **التاريخانية** (*l'historicisme*)، التي تميز الليبرالية «الجديدة». في الواقع، يمكن إدخال التاريخ على الليبرالية أن يسمح لها بفهم أفضل للعلاقة بين الفرد والمجتمع. وتتكون حقوق الأفراد تاريخيًّا بصفتها إعانات اجتماعية لا ملكيات للأفراد، وبصفتها طبيعية أو «ما قبل اجتماعية»، كما نرى ذلك عند ت. هـ. غرين. هذه الحقوق لا يمكن تثبيتها مرة أخيرة ضمن الطبيعة البشرية، وإنما هي نتيجة انتصارات سياسية. مثلًا، يعتبر توماس همفري[55] مارشال (T. H. Marshall)[56] أن الحقوق الدستورية ذات تاريخ يحتوي على ثلاثة فصول. في القرن الثامن عشر، وفي الملكيات الدستورية، تم وضع **حقوق الشخص** أو الحقوق المدنية موضع التنفيذ، وهذه كانت منسية تمامًا في فرنسا في زمن الثورة. بعد ذلك، كانت ثورة الاقتراع العالمي، في القرن التاسع عشر، مرتبطة بانطلاقة الديمقراطية، ولكن أيضًا بـ«الدولة-الأمة»، وهي التي سمحت بتطور **الحقوق السياسية** أو حقوق المواطن. أخيرًا، شهد القرن العشرون انتصار الحقوق **الاجتماعية - الاقتصادية** أو «الحقوق - الديون»، التي سوف تغير فهم مبدأ المواطنة وتوسعه[57].

وما كان من ليبراليي القرن العشرين، من دون أن يقروا دائمًا بهذه التاريخانية، إلا أن شددوا على التلاقي بين مفهومهم للفرد المستقل الذي تحركه مشاريع، والذي يأخذ على عاتقه حياته، وبين مفهوم المجتمع الذي يتحول ويتغير بلا هوادة عبر الإرادات الفردية.

الفرد، كائن اجتماعي

تحت تأثير هيغل وعلم الاجتماع الناشئ إذًا، جرى التسليم **بالطبيعة الاجتماعية** للفرد في قلب الليبرالية «الجديدة». وليس المقصود بذلك بالطبع اختصار حقيقة الفرد بمجموعة حتميات اجتماعية، ولكن ترك

---

(55) توماس همفري. (المترجمة)

(56) T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays* (Cambridge UP, 1950).

(57) ينظر: Dominique Schnapper, *La Démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine* (Paris: Gallimard, 2002).

الفردانية الذرية والمنهجية عند هوبز، وكذلك فردانية المنفعية والليبرالية الاقتصادية، لمصلحة فردانية أخلاقية كليًّا بالمعنى الذي عند مِل، غرين، دوركهايم وديوي.

تتضمن الأنطولوجيا[58] الاجتماعية لليبرالية الكلاسيكية بالتأكيد إذًا، القدرة الاجتماعية، ولقد رأينا سابقًا عند هيوم، كيف أن الفضائل «المصطنعة» تأخذ أساسها من الحاجة إلى الاستحسان عند الأفراد، من التعاطف الطبيعي والغيرية المعتدلة التي هي في قدرتهم. وبالنسبة إلى هيوم، فإن التجارة مع الآخرين والنزعة الاجتماعية هما ما يجعلان الكائن البشري «أخلاقيًّا». وكان التحول الذي صنعته الليبرالية «الجديدة» هو في اعتبار الفرد كائنًا اجتماعيًّا وليس فقط **قابلًا للاجتماعية**، أي إنه كائن في طور التحول، وفي حاجة إلى المجتمع لكي يحقق ذاته، ومقابل ذلك فهو يشارك في التطور الاجتماعي عبر تنمية قدراته.

كان مِل هو الذي مهد لهذا التحول حين استبدل مفهوم الفرد السيد بمفهوم **الفردية** بصفته مشروعًا (يُنظر الفصل الأول). هكذا، صارت **الفردية** هدف التقدم البشري، ويشارك المجتمع فيها بالتأكيد، أما الحرية فهي لا تُعتبر حالة ما قبل اجتماعية ولكن تطورًا وتكاملًا ذاتيًّا، وليست فقط - وفقًا لمايكل فريدن وستيف لوكيس - حرية اختيار وتقريرًا ذاتيًّا. ويستشهد كتاب **عن الحرية** بهذا المعنى بفيلهلم فون هامبولت[59].

> المبدأ الأكبر الرئيسي الذي تتقاطع فيه الحجج المفصلة كلها في هذه الصفحات، هو الأهمية المطلقة والأساسية للنمو الذاتي (bildung) البشري في تنوعه الأكبر.

هكذا، حوَّل جون ستيوارت مِل الفردانية المبهمة ومفهوم **الفرد**، الجامد والذري، إلى مفهوم **الفردية**، الديناميكي والتاريخي والعلائقي، الذي هو

---

(58) Ontologie: علم الكائن. (المترجمة)

(59) ينظر: Freeden, p. 148; Louis Dumont sur la *Bildung* chez Humboldt, *L'idéologie allemande* (Paris: Gallimard, 1991), chap. 6.

نتيجة آلية تحول إلى الفردية والاستقلالية الذاتية. ويشتمل هذا المفهوم على بُعدين: فهو يعني أولًا أن الفردية مهمة ومشروع أكثر من كونها حالة: مهمة صنع الذات، وهي تتضمن بعد ذلك أن خلق الذات هذا يحتاج بالضرورة إلى مساهمة الآخرين: الفرد هو كائن اجتماعي.

إذا تجاوزنا الاتهام المعتاد الذي وُجِّه في كثير من الأحيان إلى مِل بأنه يناقض نفسه وبأنه لم يختر بين المنفعة والحرية، بين النخبوية والاشتراكية، بين المساواة في الحقوق والعدالة الاجتماعية، نعي أن مفتاح نظريته هو في بعدها التطوري والتاريخي. وليس المقصود هنا بالتأكيد فلسفة حقيقية للتاريخ، حيث الدوغمائية والقدرة على التكهن بالمستقبل تكونان على نقيض ليبرالية مِل. لكن هذا الأخير يرفض الفكرة البسيطة القائلة بتناغم المصالح **وباليد الخفية** أو **الهوى التعويضي** كآليات للمصالحة. وبعكس ذلك، هو يقدم مفهومًا أكثر دقة للتطور والارتقاء التاريخي الذي تقع في مركزه القدرة على تطور الكائن البشري وتحوله فردًا، والمفهوم الأساسي هنا هو مفهوم الفردية. ويتحدث مِل عن الفرد بوصفه «كائنًا في تطور»، في الطريق، مطوَّرًا ومحوَّلًا بلا هوادة، بمعنى الـ (bildung)، أي تكوّن الذات وتنميتها وتثقيفها.

لكن هذا المفهوم مدوَّن في الاجتماعي والعلاقة مع الآخرين ومع المؤسسات في قلب الفرد، لأنه لا يمكنه التطور من دونها. وبموازاة هذا المفهوم للفردية، نجد إذًا مفهوم المجتمع بصفته تطويرًا للوسائل اللازمة لتفتح الأفراد. والمجتمعات الحديثة تقوم على التنوع، والتفاضل، والتكامل والفردية، لا على التشابه والتجانس، كما في المجتمعات التقليدية. ويمكن تفسير تحول المجتمع وفقًا لأنموذج التطور الفردي، بالتقارب والنزاعات بين المشاريع الإنسانية بالذات، الواضحة ولكن من دون أن تكون متوقعة. لا شيء ميكانيكيٌّ و«طبيعيٌّ» في التطور، الذي هو ليس سيرًا ذا اتجاه واحد نحو هدف موحد، بحسب مِل، ولكنه نتيجة تحولات إرادية واضحة، بالرغم من كونها جزئيًّا غير متوقعة، لأنها ناتجة من مشاريع بشرية.

تمكننا هنا محاولة إقامة مقارنة مع مفهوم دوركهايم في كتابه **في تقسيم**

العمل الاجتماعي (*De la division du travail social*)، في التضامن العضوي للمجتمعات الحديثة، الذي يواجهه مع التضامن الميكانيكي في المجتمعات التقليدية. ويأتي هذا العنصر العضوي من أن الهوية الشخصية ليست جامدة ومعطاة مرة واحدة، بل هي في حركة وتقدم.

> لا يكون التضامن العضوي ممكنًا إلا إذا كان لكل واحد دائرة العمل الخاصة به، وبالتالي لكلٍّ شخصيته. يجب على الضمير الجماعي أن يترك جزءًا من الضمير الفردي مكشوفًا لكي تنشأ فيه هذه الوظائف الاجتماعية التي لا يستطيع هو تنظيمها، وكلما كانت هذه المنطقة واسعة صارت هذه اللحمة الناتجة من هذا التضامن أقوى.

ما يميز هذه الليبرالية الجديدة هو إذًا مفهوم للاجتماعي ولتاريخ المجتمعات حيث يكون للمشاريع الفردية دور، وحيث - وبسبب هذه الصلة - لا يمكن التقدم أن يكون سيرًا أوتوماتيكيًا نحو هدف، لكن بالعكس تطورًا تعدديا مفتوحًا وغنيًّا بمعانٍ متنوعة.

كذلك، كتب ليون بورجوا في **مذهب التضامنية** (1896):

> ليست الحرية شيئًا آخر سوى إمكان الكائن الطموح إلى الممارسة الكاملة لقدراته، والنمو الأفضل لنشاطاته، وعبر التنمية الدائمة للوسيلة، ترفع المهمة الكائن نحو درجة أعلى من الوجود ترنو إليها حياته بأكملها. الحرية هي إذًا [...] الشرط الأول للشراكة الإنسانية [...]. لكن هذه الحريات للأفراد ليست بقوى مستقلة الواحدة عن الأخرى [...] عليها أن تتوصل إلى محصلة تنمي حركة التركيبة بكاملها.

أما جون ديوي فيلخّص هذا التحوّل على الشكل الآتي:

> الفرد كما أتصوره ليس شيئًا ثابتًا، مُعطى، جاهزًا. الفرد هو حقيقة لم تتحقق بمعزل عن غيرها بل ساعدتها

> ودعمتها مجموعة من الشروط الثقافية والجسدية [...] والشروط الاجتماعية، التي يمكن أن تعيق تطور الفردانية.

من عائق للفردية، كما في العقيدة الرومانسية، يبدو المجتمع بعكس ذلك أساسيًّا لتحقيق قدرة كل فرد، حيث يقدم له «دعامات». والعمل الفردي مستحيل من دون دعم الشروط الاجتماعية والاقتصادية، التي هي وسائل تحقيق المشاريع الفردية وإن كانت تستطيع كذلك أن تقف في وجهها.

ديمقراطية الرفاه الجديدة

غير أن التحول الأبرز الذي أنجزته الليبرالية «الجديدة» هو مصالحة الديمقراطية والليبرالية والمفهوم الليبرالي الجديد والرفاهي للديمقراطية الذي ما زال يسيطر على السياسة المعاصرة.

اعتدنا الربط بين الديمقراطية والليبرالية. وإن عبارة «ديمقراطية ليبرالية» وإنْ لم تكن منتشرة في فرنسا في شكل خاص، فإنها كانت معتادة جدًّا في المجال الإنكليزي، أما في أيامنا، فيبدو أن الحرية والديمقراطية تكوِّنان زوجين بلا مشاكل. لكن هذا غير صحيح، وخلافًا للرؤية التي نملكها عن ذلك، فإن الليبرالية الكلاسيكية لم تُبنَ على الحذر تجاه الدولة وتجاوزات السلطة، وعلى الحق في مقاومة السلطة الظالمة وحق الفرد في الحكم على ما يحق له وحسب. هي بنيت بطريقة موازية على موقف الحذر، وحتى العدائية تجاه الديمقراطية وتجاوزاتها الاستبدادية والخانقة الحريات، كما رأينا في الفصل الثاني. من المهم التذكير بأن الليبرالية في الأساس أيديولوجية نخبوية. ولم تأخذ فكرة «الحرية للجميع» طريقها إلا تدرّجًا، وكذلك التحول نحو الديمقراطية وسلطة الشعب تتطلب وقتًا طويلًا. وكان ذلك حقيقة عند كتّاب أميركيين من صحيفة **الأوراق الفدرالية** في عام 1788، وعند كانط في عام 1795، وكذلك عند توكفيل في عام 1840 وجون ستيوارت مِل في عام 1849. لذلك، كان التحول من الليبرالية نحو الديمقراطية في بداية القرن العشرين حدثًا عظيمًا أدى إلى أن نسأل أنفسنا ما إذا كان في استطاعتنا الحديث عن الأيديولوجيا ذاتها دائمًا. بأي سياق حصل هذا التغيير؟ وأي ديمقراطية هي المقصودة؟

أهداف جديدة

سوف تنجو الديمقراطية، في نظر الليبرالية، عبر تغيير أهدافها التي لم تعد حكم الشعب من الشعب، لكن الحكم **من أجل** الشعب. هكذا صار من الممكن **جعل الليبرالية ديمقراطية**، وجعل الديمقراطية ليبرالية عبر تخليصها من أبعادها الشعبوية والديماغوجية. ويجب فهم كيف ستستطيع الديمقراطية الرد على المطالب الجديدة للعمال في ما يخص المساواة والحقوق الاجتماعية والاقتصادية، مع احترام مبادئ الحكم الدستوري ومقاومة التهديدات الخطيرة جدًّا التي طرحتها الاشتراكية والشيوعية من جهة، والفاشية و«الاشتراكية الوطنية»[60]، من جهة أخرى. وقد أراد الليبراليون «الجدد»، بعكس ذلك، إعادة تأسيس مبادئ الليبرالية السياسية على مفهوم جديد للديمقراطية، وهم يقرّون بأن الليبرالية الكلاسيكية ليست ملائمة للعالم الجديد، لكنهم أرادوا الحفاظ على قيمها الأساسية: الدستورية وتحديد السيادة الشعبية، حماية حقوق الفرد وفصل الدائرة الشخصية عن الدائرة السياسية، مراقبة أعمال الحكومات وتحديدها، مسؤولية القادة تجاه ناخبيهم، حرية المؤسسات والسوق ...إلخ.

الحجة المنفعية لمصلحة الديمقراطية

إن مفهوم الديمقراطية الذي سوف تكون له خطوة عند الليبرالية هو مفهوم الرفاهي (welfariste). وهذه الأيديولوجية التي انبثقت من منفعية بنثام ومِل، ومن علوم الاجتماع الجديدة والاقتصاد النيوكلاسيكي، سوف تسمح بفهم الديمقراطية، ليس بطريقة ديماغوجية و«أثينية»، بوصفها سلطة الشعب، ولكن كنظام يضع السلطة والمعرفة في خدمة الشعب ورفاهه أو سعادة الجميع. ووفقًا لهذا المعيار المنفعي أو الخيري في الدفاع عن المصالح، تبدو الديمقراطية النظام الأفضل الممكن، أو في الأحوال كلها، الأقل سوءًا للجميع. لكن كيف يمكن إبعاد الأخطار المعروفة جيدًا للديمقراطية من أجل حماية الحريات الأساسية؟

(60) أي النازية. (المترجمة)

هنا أيضًا سوف يمثِّل مِل، في محاولته الجمع بين الليبرالية والمنفعية، الحلقة الحاسمة نحو الليبرالية «الجديدة»، وذلك بشرط إعادة تعريف الحرية، ليس بصفته حقًّا مبهمًا ولكن، وفقًا للمنفعية **غير المباشرة** عند مِل، بوصفه عنصرًا أساسيًّا للسعادة وتحقيق الذات، والفردانية بصفتها تحقيقًا للفردية. هكذا تبدو الديمقراطية كالنظام الأكثر حظًّا في تحقيق القيم الليبرالية. وسوف يفيد التغيير الذي قام به مِل في مفهوم الحرية الفردية كأساس لإعادة تأهيل (جزئي) للديمقراطية، وذلك بالمعنى **الأخلاقي**، بوصفها أنموذجًا لمجتمع كرَّس نفسه للخير العام وسعادة الجميع، وهو يسمح بالتطوير الأفضل لإمكانات كل شخص، وذلك باحترام المساواة في الفرص، ذلك هو مبدأ الديمقراطية القائلة بالجدارة.

وكما توقع توكفيل، أصبحت الديمقراطية من الآن فصاعدًا معتبرة مثالًا لمجتمع ولثقافة ولأخلاق حتى، أكثر من كونها نظامًا سياسيًّا. وهي تتماثل في العالم الجديد، الماقبل - ثوري، مع مثال أعلى جديد، حيث الثروة والملكية أكثر انتشارًا، ولكن أيضًا مع مجتمع أكثر مادية ومتعيَّة، حيث البحث عن السعادة و«المتع الصغيرة والسوقية» للكل، كما يقول توكفيل، تحل محل القيم النبيلة في غابر الزمان. لقد حل «سلطان الرداءة/ التفاهة» (médiocratie)[61] بالتأكيد محل الأرستقراطية، لكن بمعنى نوع من التقدم، في الأقل وفقًا لمعيار منفعي لسعادة أكبر للعدد الأكبر. وسوف تُقنع أيديولوجيا الرفاه، تحت تأثير العلوم الاجتماعية والاقتصادية الجديدة، الليبرالية بحسنات الديمقراطية. والسؤال هو معرفة ما إذا كانت سوف تخطئ بتفاؤلها حين فضَّلت الحلول **الاجتماعية والاقتصادية** على الحلول السياسية والدستورية الكلاسيكية: ازدهار متنام، توسع أكبر للثروة والملكية، ارتفاع مستوى الحياة، في وجه انحرافات الديمقراطية وأخطارها. وانطلاقًا من هذا الزمن، في الواقع، صار الاعتقاد بأن الازدهار الاقتصادي والديمقراطية متلازمان.

كان هناك دائمًا توتر في الليبرالية الكلاسيكية، كما رأينا، بين «ليبرالية

(61) médiocratie: كلمة اخترعتها الكاتبة للتعبير عن الميل إلى ما هو رديء. (المترجمة)

الحرية» عند لوك و«ليبرالية السعادة» عند هيوم. وتصنِّف المنفعية نفسها في التيار الثاني، وهو تيار أكثر راديكالية في الأفكار من الليبرالية وفي نزاع جزئي معها. وستجد الليبرالية «الجديدة»، عند بنثام ومِل، أربعة تبريرات لديمقراطية الرفاه التي استوحت منها في شكل غير مباشر.

أولًا، هي تعطي تبريرًا **أخلاقيًا** للدفاع عن الديمقراطية، فهي النظام الوحيد القادر على تحقيق المبدأ المنفعي في «السعادة الأكبر لأعضاء الجماعة، السعادة الأكبر للجميع بلا استثناء، حين يكون ذلك ممكنًا»[62]، لأنه الأكثر شمولًا ويرمي إلى موافقة الجميع. وكما يقول بنثام في **مبادئ الأخلاق والتشريع** *Principes de morale et de legislation* (chap. III): «سعادة الأفراد المكونين الجماعة، أي لذّاتهم وأمانهم، هي الهدف، وحتى الهدف الوحيد الذي على المشرع التوق إليه».

كذلك، هي تجد تبريرًا **أنثروبولوجيًا** لا **دينيًا**، كما عند لوك وحتى عند روسو، للدفاع عن الحرية. وفي الحقيقة، يجب اعتبار الحرية وسيادة الفرد من مكونات السعادة البشرية لا شيئًا مطلقًا، كما في الليبرالية الكلاسيكية. ولا يمكن الإنسان أن يكون سعيدًا وأن يحقق قدراته من دون حرية اختيار الأشكال والوسائل الشخصية لرخائه. ويستعيد مِل، نتيجة تجربته الشخصية وبسبب ثورته ضد محيطه، هذه الحجة في «المنفعية غير المباشرة»: السعادة هي هدف مركَّب يمكننا الحصول عليه في شكل مباشر، وهي تتضمن بالضرورة الحرية - ولو حرية كل واحد في خوض التجربة - في البحث عمّا يميل إليه، عن تنمية ذاته في الاتجاه الذي يختاره، بعيدًا من السلطات والتأثيرات الخارجية. هذا ما يميزه من أستاذه بنثام، ويستعيد هذا الأخير المبدأ الليبرالي لسيادة الفرد، لكن من زاوية مختلفة وأكثر ديمقراطية بكثير وعادلة: الفرد سيد في كل ما يختص بسعادته، ولا أحد يستطيع أن يملي عليه ما هو جيد له، لهذا يضع في قلب تفكيره المساواة في قيمة **الرغبات** الفردية

---

(62) ينظر: Catherine Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, 3 vols., t. I, no. 2 (Paris: PUF, 1999), p. 198.

لا في **الحاجات**، كما فعل ماركس الشاب. وتسمح الحاجات برسم ما هو مكوِّن للإنسان النوعي نظريًّا، وباستبعاد فردية الأذواق والرغبات، وكذلك اللامساواة التي تنتج من ذلك، ولكن أيضًا التنوع البشري، وبالنتيجة الحرية في عيش حياته كما يشاء. وخلافًا لماركس، لا يعطي بنثام أيَّ حكم تقييمي على الطبيعة البشرية، ويضع اللذة والألم في قلب حجته، لأن الهدف الوحيد القيِّم أخلاقيًّا هو النضال ضد العذاب ومضاعفة كمية السعادة في العالم (يُنظر أيضًا سيدويك حول هذه النقطة)، وهكذا يمكن أن يحقق مصالحة بين الحرية والمساواة في ديمقراطية الأذواق والخيارات. وكما كتب، تستحق لعبة أطفال الشعر كتعبير عن السعادة الفردية. هكذا تطير المنفعية لنجدة الليبرالية وجعْلِها ديمقراطية، عبر وصف الحرية بصفتها عنصرًا عالميًّا للسعادة، وتجنُّب النخبوية المتسامحة بتعجرف والأبوية.

لكن، يسمح بنثام في شكل أساسي لليبرالية بحل المسألة الاجتماعية لصراع المصالح، المسألة التي أورثها هوبز، بطريقة غير سلطوية ومتوافقة مع الفردانية. وفي حين أن الحرية تقسم الكائنات البشرية حين تسمح للمواهب الموزعة في شكل غير متساوٍ بأن تزدهر، وتعمِّق بهذا اللامساواة الاجتماعية، فإن السعادة توحِّد. وهناك مبدأ يتجاوز الفروقات والصراعات بين البشر، لأنهم جميعًا، ومهما كانت مواهبهم وأصولهم وثروتهم، تُحركهم القوى نفسها: هم يبحثون جميعًا تفادي العذاب وإشباع رغباتهم، وبالتالي اللذة، لكن بطريقة مختلفة لكل واحد، وهو الوحيد الذي يحكم عليها. ويتابع بنثام هكذا:

> لقد وضعت الطبيعة الإنسانية تحت ظل معلّمين سيّدين، العذاب واللذة. وعليهما وحدهما تحديد ما علينا عمله وكذلك تحديد ما سوف نفعل.

أخيرًا، يقدم بنثام حجة **سياسية** لمصلحة الديمقراطية. إذا كان الأفراد الحكَّام الوحيدين لسعادتهم، فإنهم سيكونون متفانين من أجل مؤسساتهم إذا كانت هذه تجلب لهم الازدهار، لكنهم سوف يكونون كذلك مهتمين بمراقبتها

بدقة، تماشيًا مع مبادئ المشتمل (panoptique)[63] في عام 1791[64]. هكذا، يمكن أخطاء الديمقراطية بصفتها نظامًا سياسيًّا أن تُستدرك لأن المواطنين سيولون عناية خاصة لمراقبة مصالحهم، أي حكامهم، وأن يمنعوا تجاوزات السلطة بطريقة فعالة كما فعل المضادون التقليديون للسلطة، إن لم يكن أكثر. والوسيلة الوحيدة للنضال بفاعلية ضد الاستبداد، هي في أن يمارس الشعب رقابة حقيقية ودائمة على الحكام لحماية مصالحه، وأن تمارس السلطة رقابة على الإدارة والقضاء عبر نظام محدد جدًّا من المكافآت والعقوبات المادية غالبًا. وفي **الشرعة الدستورية** (*Code constitutionnel*) الذي كُتب في عام 1823 ونشر الجزء الأول منه بنثام في عام 1830، دراسة لتطبيق هذه المبادئ على دستور الحكومات وعلى مراقبتها. ولم يكن المقصود فصل السلطات، كما عند مونتسكيو، ولكن إضعاف الثقة ومضاعفة الرقابة للحصول على هذا الأمان للمحكومين تجاه الحكام. أما بخصوص مفهوم الواجب السياسي المبني على عقد اجتماعي، فإنه استبدل بحساب لحسنات الطاعة وسيئاتها.

> من المسموح للإنسان، إذا لم يكن هذا إجباريًّا، سواء أكان **واجبًا** أم **مصلحة**، أن يتخذ إجراءات بالمقاومة حين، وفقًا لأفضل حساب يجريه، تبدو له **السيئات الناتجة ربما من المقاومة أقل من السيئات الناتجة ربما من الخضوع**[65].

إذا كانت الجمهورية الكلاسيكية تستند إلى الفضيلة وتفاني المواطنين من أجل الخير العام لإحياء الديمقراطية، وإذا كانت الليبرالية تضع ثقتها في الهوى التعويضي والقوى المضادة للسلطة للنضال ضد الاستبداد الديمقراطي، فإن بنثام اعتبر أن المواطنين الحديثين المهتمين بمصالحهم هم السد المنيع ضد ما

---

(63) Panoptique: البانوبتيكون تعني «مراقبة الكل» وهو نوع من السجون صمّمه الفيلسوف الإنكليزي والمنظر الاجتماعي جيريمي بنثام في عام 1785. مفهوم التصميم هو السماح لمراقب واحد مراقبة جميع السجناء من دون أن يكون السجناء قادرين على معرفة ما إذا كانوا مراقبين أم لا. (المراجع)

(64) ينظر: «Panoptique,» in: Ibid., pp. 299-309; Michel Foucault (1975), pp. 201-210.

(65) J. Bentham, *Fragment sur le gouvernement,* trad. fr., J.-P. Cléro (Paris: LGDJ, 1996; [1776]), chap. IV, § 21, p. 157.

سماه «المصالح المشؤومة» للزمر، وجماعات المصالح، والسياسيين، والمهن القضائية، ورجال الأعمال ...إلخ، التي تهدد رخاء الجميع وحرياتهم. هكذا، تعلمت الليبرالية مع بنثام التعاطي مع الحرية بوصفها ثروة يجب الدفاع عنها، وليست أبدًا حقًّا مطلقًا.

هذا المفهوم الرفاهوي بالذات للديمقراطية، المنقح والمتحول طبعًا، هو الذي سوف يجعل المفكرين الليبراليين يعيدون النظر في أحكامهم ويتصالحون مع المثل الديمقراطية في العدالة والتضامن.

من المساواة في الحقوق إلى المساواة في الفرص

بأي معنى أصبحت الليبرالية «الجديدة» ديمقراطية اجتماعيًا وبالتالي نصيرة للمساواة؟

كما رأينا، كانت المساواة في الحقوق أو المساواة أمام القانون عند الليبراليين الكلاسيكيين، المفهوم الأساسي الذي يسمح بحماية الفرد بوصفه **موضوع قانون**: موضوعًا للقانون ذا حقوق. والمساواة القانونية أو الشكلية هي **ملكية عامة** لجميع الأشخاص بسبب إنسانيتهم، كنقط الدائرة الموجودة على مسافات مختلفة على محيط الدائرة لكنها في الوقت ذاته نقطًا على هذا المحيط، إذًا فكرة أن نقطة هي «أقل مساواة» مع نقطة أخرى ليست بذات معنى. وهكذا، لا يمكن خلط المساواة بالهوية أو التشابه: تختلف النقاط نسبة لإحداثياتها، فهي على مسافات مختلفة بالتأكيد، لكنها جميعًا نقاط على الدائرة نفسها، كذلك الأمر بالنسبة إلى الأشخاص الخاضعين جميعًا للقانون بالتساوي برغم كونهم أشخاصًا مختلفين، أي أفرادًا. لنشدد هنا على أن المفهوم الليبرالي الكلاسيكي لا يختلف عن المفاهيم الجمهورية عن المساواة.

هذه الليبرالية «الجديدة» سوف تُغني هذا المفهوم القانوني وتحوّله، الشكلي والجامد للمساواة، وسيصبح المفهوم الأساسي مفهوم المساواة في الفرص (equality of opportunity)، أي المساواة في الوصول إلى الموارد والذي يتعارض مع المفهوم الذي دافعت عنه الاشتراكية أي المساواة في الموارد.

نشأت المساواة في الفرص من التعريف الذي أدخله مِل عن الحرية بأنها **تنمية الذات** الحرة. وهكذا، لم تعد الفردية وتنمية الذات في صراع مع المجتمع الذي يعطي أدوات التطور الشخصي: التربية، المشاركة، الحماية الاجتماعية ...إلخ. لم يعد الفشل الفردي معتبرًا برهانًا على نقص «الشخصية» وعلى إرادة شخصية «سيئة»، كما في العصر الفيكتوري، ولكن في أغلب الأحيان بسبب تنظيم سيئ للمجتمع، وهذا قابل للعلاج. وإذا كانت السياسات الديمقراطية في النضال ضد اللامساواة، المرتبطة بالولادة والمنشأ وبالاختلاف في المحيط الاجتماعي، تهدف إلى مساعدة المواهب على النمو محترِمةً تنوعها، فهي تتناسب مع الليبرالية. ويؤشر الوعي الاجتماعي لليبرالية «الجديدة» إلى الطريق التي يجب اتباعها: النضال ضد العقبة الكبرى في وجه تطور الفردية والمواهب، والتي تمثلها اللامساواة المرتبطة بالولادة والشروط الاقتصادية المعاكسة، لا مساواة تدل على إفقار المجتمع بأكمله لتشجيع الوصول المتساوي إلى الموارد. وهكذا تصبح الحرية الفردية والمساواة الديمقراطية منسجمتين.

إذًا، تفترض المساواة في الفرص أن الأوضاع الاجتماعية والمهنية كلها، والحصول على مركز أو ثروة، والنجاح ...إلخ، تتعلق فقط بالمواهب المتنافسة، وأنها مفتوحة لكل من له قدرة ورغبة في بذل الجهود للوصول إلى ذلك. ويجب أن تُزال جميع العقبات المتعلقة بالظروف الاجتماعية التي لا نتحكم فيها، للسماح بتقدير مقدرة كل واحد. وترتبط اللاعدالة بالحواجز الاجتماعية الاعتباطية والتمييزات التي تمنع المنافسة الحرة بين المواهب. إنه نظام يقول بسلطان الجَدارة مستوحى من مجاز السوق لفهم العدالة ودور سياسات إعادة التوزيع: السماح بمساعدة أفضل للمواهب لمضاعفة الإنتاج في المجتمع – المؤسسة. ويعتبر مِل اللامساواة المتعلقة بالأوضاع الاجتماعية ظالمة، ولكن ليس التي تنتج من الممارسة الحرة للقدرات والقرارات الفردية ومن المسؤولية الفردية، كما يعتبر أن درجة الحرية التي يتمتع بها الأفراد فعليًا توضح الفرق بين **اللامساواة الظالمة** والعشوائية وتلك المبرَّرة، لأن الفرد هو المسؤول، عبر خياراته وقراراته وتصرفه (عامل أم لا، قادر على الجهد أم لا ...إلخ). تتعلق العدالة بنقطة البدء لكل واحد في حياته، لا بنقطة الوصول. واللامساواة الناتجة

من هذه المنافسة الحرة للقدرات هي نتيجة الخيارات التي تقع ضمن مسؤولية كل واحد. **الفشل مستحَقٌّ**. وإذا فعل المجتمع كل ما في استطاعته للأفراد، فإن هؤلاء سيكونون بعدها مسؤولين عن فشلهم وعن نجاحهم، وندخل هكذا في «سلطان الجَدارة» أو الجَداروية (méritocratie)[66].

ماذا يمكن القول إذًا عن المعاناة الاجتماعية وعن نتائج الفشل إذا كان مستحقًّا أم لا؟ كيف سترد الليبرالية «الجديدة» على الاشتراكية؟ ليس في استطاعة المجتمع فعل أي شيء في هذه الحالة لأنه فعل كل ما في وسعه، إعطائه الفرص لكل واحد. أما أولئك الذين فشلوا ولم يستطيعوا تحقيق قدراتهم برغم المساواة في الفرص، فهم ليسوا ضحية الظلم، ولكن ضحية سوء حظ يمكنهم ضمان أنفسهم ضده (عبر نظام الضمانات الاجتماعية)، أو يمكن الدولة - أي الجماعة - أن تتدخل ليس باسم العدالة، ولكن باسم التضامن أو الرحمة. والرجوع إلى العدالة الاجتماعية بصفتها إعادة توزيع الموارد غائب عند الليبرالية «الجديدة»، لأن الجهود كلها بُذلت في البداية: تعليم، سكن، صحة، تنظيم مدني ...إلخ، ولأن إعادة التوزيع تتداخل مع حرية الأفراد. ما يعاد توزيعه هو المساواة في الوصول إلى الموارد العامة، من تعليم، وصحة، وسكن، وعمل، وليس الموارد بحد ذاتها، غير أن التضامن يتطلب حماية ومساعدة الأكثر ضعفًا، وهذا شيء مختلف تمامًا. وتعتبر الليبرالية أن النضال ضد الظروف الطبيعية يعني في الواقع التدخل في المسؤولية الشخصية، التي عليها أن تكون مستقلة عن الشروط الاجتماعية. هكذا تجري الليبرالية «الجديدة» انفصالًا مصطنعًا بين حلقتي ظروف النجاح أو الفشل - الحتمية الاجتماعية والمسؤولية الشخصية - لأسباب أيديولوجية. ويجب أن يطاول النضال ضد اللامساواة الامتيازات الاجتماعية: الأصل، الثروة الموروثة ...إلخ، وبعكس ذلك إعطاء القيمة للجهد الشخصي، العمل، الشجاعة، قوة الشخصية: ذلك هو وهم الليبرالية الكلاسيكية الذي نجده ثانية. الليبرالية «الجديدة» هي بالتأكيد ليبرالية وليست صيغة ليبرالية عن الاشتراكية.

---

(66) méritocratie: النظرية التي تقول بالجدارة. (المترجمة)

ذاك هو المفهوم الجديد للديمقراطية الليبرالية ولنوع المساواة المتوافقة مع الحرية التي تقدمها. ونرى أن صدقيتها تعتمد على تمييز المسؤولية الشخصية من دور الشروط الاجتماعية الاقتصادية، وعن هذه النقطة بالذات يصبح مؤكدًا أن الليبرالية الجديدة والاشتراكية، حتى الليبرالية منها، لا تلتقيان لأنه عند الليبرالية تنتمي القدرات إلى الفرد الذي يمكنه التصرف بها بحرية، في حين أن الاشتراكية تعتبر أن هذه القدرات محددة اجتماعيًا وأنها تكوِّن موارد مشتركة للشعب كافة الحق فيها.

التوافق الاجتماعي الجديد

كان على صوغ المساواة في الفرص هذه أن يساهم في التطور العام للإنسانية عبر تحريرها جميع الطاقات، وكان يمثِّل في الوقت ذاته منبعًا لازدهار الجميع وقاعدة لتوافق اجتماعي جديد. وفي الحقيقة، لا يمكن «استبدادَ الأكثريات»، بمعنى مِل أو توكفيل، أن يوجد إلا إذا كان المجتمع منقسمًا طبقات اجتماعية من أكثريات وأقليات ثابتة. كيف يمكن كسر هذا الانقسام؟ عبر هدف مشترك: رخاء الجميع أو العدد الأكبر، ولا يمكن الشعب (demos) أن يوجد إذا كان مقسومًا، ليس فقط طبقاتٍ اجتماعيةً متضادة، ولكن أيضًا أكثرياتٍ وأقليات دائمة. ولا يمكن إقرار أي توافق حول المؤسسات السياسية وحدها أو القوانين والمبادئ، وهذا هو الفارق الكبير مع الليبرالية الكلاسيكية.

إذًا، سينبثق التوافق الاجتماعي من الوعي القائل بأن كل واحد محتاج إلى الآخرين، في شكل مباشر أو غير مباشر، ليُظهر قدراته ويطوِّرها. ويتعلق رخاء كل واحد بتطور جميع القدرات المفيدة، وهذا هو ما وصفه توكفيل بعبارة «المصلحة بالطبع». ومثال الفرد بصفته كائنًا في تطور متوافق مع المفهوم الأخلاقي للديمقراطية كمثال لتحسين ظروف البشر وفرصهم للتطور والتقدم بفضل التعليم والمشاركة السياسية. هكذا، سيمكن مبدأ المنفعة تقديم القاعدة **لتوافق اجتماعي جديد**. وخلافًا للماركسية، ليس صراع الطبقات جوهر العلاقات الاجتماعية التي تفترض كذلك تقاطع المصالح. ويُظهر المفهوم المنفعي للديمقراطية أنه إذا اعتُبرت المواهب

الفردية موردًا للجميع، فإنه من الممكن تجنُّب أن تصبح أساسًا للامساواة الاجتماعية، وبالتالي مصالحة الفردانية والرفاهوية welfarism. الديمقراطية هي النظام الأكثر قدرة على تحرير إمكانات العدد الأكبر من الناس ومواهبهم الطبيعية وقدراتهم، التي ستجعل الإنسانية أكثر ازدهارًا وسعادة، لأنها تزيل عوائق المنبت والطبقات الجامدة، وهي تعطي حظوظًا لأكبر عدد. ومن وجهة نظر عقلانية ومنفعية، فإنها تضع حدًّا للهدر. ويؤدي المفهوم المنفعي للفرد كحكم على مصلحته الخاصة، إلى اعتبار الديمقراطية النظام الأكثر توافقًا مع حماية مصالح كل واحد، وبالتالي الجميع، فحين تسمح بتطور الكل وتعطي الفرص لجميع الإمكانات، تستطيع الديمقراطية القائلة بجدارة **الرفاهية والمساواة في الفرص**، إضافة إلى المساواة في الحقوق، أن تصالح الحرية مع المساواة. ويقول مايكل فريدن إن الديمقراطية الرفاهوية تسمح بتجاوز الانفصال بين الأكثريات والأقليات بفضل مثال الرخاء الجماعي، وبإعادة خلق وفاق جديد للتخفيف من الفردانية **الامتلاكية** التي ترمي إلى الإثراء الشخصي، ليحل محلها الرخاء والتضامن الاجتماعي.

الرقابة الديمقراطية للسلطة

حين أبدى الليبراليون الكلاسيكيون حذرًا من الديمقراطية، كانوا واعين خصوصًا لأخطار الاقتراع الأكثري، الزبائنية (clientélisme)، تجاوزات السلطة السياسية من الجموع الناقصة التجربة، الجاهلة، غير العقلانية والديماغوجية، ولهذا اقترحوا علاجًا لهذا نظامًا مختلطًا وأنماطًا للمراقبة وتشكيلات مضادة للسلطة (يُنظر الفصل الثالث).

وأدى التغيير الذي أدخلته الديمقراطية الاجتماعية والرفاهوية إلى أن يصبح عند المواطنين، في المستقبل دافع قوي للتدخل ومراقبة السلطة: للدفاع عن مصالحهم. بهذا المعنى صارت الديمقراطية جديدة لا بوصفها حكم الشعب **من** الشعب، ولكن حكم الشعب **من أجل** الشعب، مع إقرار بطاقة الاقتراع. وقد رأينا عند بنثام، كيف أنه بتقليص الثقة ومضاعفة المراقبة يمكن أن نضاعف سلامة المحكومين في وجوه الحكام. ويبقى مؤلف بنثام **مبادئ رئيسية**

لشرعة دستورية صالحة لكل دولة (*Principes directeurs d'un Code constitutionnel valable pour tout État*) (1823-1830)، حالة راهنية لديمقراطية الرفاه الجديدة والليبرالية.

لكن حين تصبح الرقابة على الدولة من المواطنين مسؤولية الأحزاب وجماعات المصلحة واللوبيات، تصبح الديمقراطية في خطر، وتصبح الحجة المنفعية ربما منحرفة بسهولة. يجب إذًا أن يتضمن جهاز الدولة بالذات نارًا مضادة.

مفهوم جديد لطبيعة الدولة ودورها

في عام 1886، نشر وودرو ويلسون كتابه **الدولة** (*L'État*)، الذي يقدم الحجة لمصلحة سلطة أكبر للتنفيذي داخل السلطة المركزية. وكان ويلسون حينذاك أستاذًا شابًّا للعلوم السياسية في برينستون، معجبًا بهيغل والمفهوم الألماني ومؤيدًا لبسمارك في الدولة الاجتماعية. وقد أصبح هذا الكتاب سريعًا كتابًا كلاسيكيًّا في دراسات العلوم السياسية، وأحدث تغييرًا كاملًا في موقف الليبرالية تجاه الدولة التي، حتى ذلك الحين، كانت معتبرة خطرًا على الحريات الفردية. وكرد فعل ضد تلوث النظام (spoils system) المستشري في الإدارة الأميركية، النظام الذي يتضمن تغيير الطاقم الإداري مع كل اقتراع، فقد حاول حمايتها ضد كل تدخل من الأحزاب السياسية، ويمثل كتاب ت. هـ. هوبهاوس **الليبرالية** (1911) في إنكلترا أفضل صوغ لهذه المقاربة الجديدة. فهو ينادي بدور الدولة لتنظيم الحياة الاجتماعية ووضع إصلاحات اجتماعية ملائمة موضع التنفيذ مع احترام الفرد، وهي مواطَنة جديدة تتضمن الحقوق الاجتماعية الجديدة وترتكز على الاعتقاد بتناسق ممكن بين الفاعلية الاقتصادية والإصلاحات الاجتماعية. وكان ذلك أملًا لقي صدى عند الليبراليين، كما عند الاشتراكيين، في بداية القرن الحادي والعشرين.

يمكننا، ابتداءً من ذلك الحين، تأريخ الثورة في مفهوم الدولة، الذي يستبدل بالرقابة التقليدية المؤسسات المضادة للسلطة (أي بتكريس نظام

«رقابة وتوازن» (checks and balances)، أو يستبدل بها - في مفهوم الدستور - الدولة الإدارية الجديدة، الكفوءة، الفاعلة، والمكرَّسة كليًّا لسعادة الجميع. وتحت تأثير هذه الليبرالية «الجديدة» حصل تغيير في المُثُل، وانتقلنا من نظرية الحكم المحدد إلى نظرية الدولة في خدمة المجتمع وسعادة المواطنين. هكذا انهار أحد أسس الليبرالية الكلاسيكية: الحذر تجاه تدخلات الدولة.

نقد الدستورية

كانت الليبرالية الكلاسيكية غير متلائمة مع الدولة الحديثة، التي تطلب سلطات ممتدة أكثر فأكثر لأداء مسؤولياتها الجديدة كما يجب. وللرد على أزمات ولامساواة ذات طابع ومدى جديدين، سوف تتجه الليبرالية نحو الدولة وترى نفسها مجبرة على ترك بعض مبادئها الرئيسية، فهذا التحول هو النتيجة الضرورية للمفهوم الجديد للحقوق الدستورية التي أصبحت حاليًّا «إيجابية» بعد أن كانت «سلبية». وباتت الليبرالية الكلاسيكية تمثل منذ ذلك الحين فصاعدًا «ديون» المواطنين تجاه الجماعة[67].

كانت نتيجة ذلك نقدًا عنيفًا أكثر فأكثر من جهة الليبراليين الجدد تجاه الدستورية وسلطة القضاة الذين لم يأتوا عبر الانتخاب و«مَلَكية الدستور».

> الديمقراطية ومَلَكية الدستور هما الآن في صراع،
> وعلى المَلكية أن تتخلى عن سلطتها[68].

هكذا أُعيد النظر في العقيدة التقليدية لفصل السلطات لأنها تجعل عمل الحكومة بطيئًا وغير فاعل، وفي الواقع، سوف تسمح الدولة الرفاهوية بمخالفات كثيرة لاحترام الحقوق الدستورية. كذلك رُميت جانبًا عقيدة عدم تفويض السلطات، وشيئًا فشيئًا بدأ الشرح في المبادئ الدستورية بالاتساع.

---

(67) ينظر: S. Barber (2007), p. 262.

(68) Eisenach, p. 73.

المهمات والوسائل الجديدة للدولة

للرد على الأزمات والظلم التي اتخذت شكلًا ومدى جديدين، سوف ترمي الليبرالية جانبًا بعض قيمها الأساسية. وقد دعت الليبرالية «الجديدة» إلى تدخل الدولة في الاقتصاد بعد أزمة 1929 وإلى القبول بدور الدولة لترويض تجاوزات السلطة والسوق. وسوف يمتد حقل عمل الدولة حاليًّا إلى جميع الميادين التي كانت حتى ذلك الحين خارج سلطتها القضائية، وسوف تستند إلى علم الاقتصاد الجديد الذي هو **النظرية العامة** (*Théorie générale*) لكينز (1936)، الذي ينادي بالنضال ضد البطالة ولو كان ثمنه التضخم المالي، وإلى إنعاش الاقتصاد عبر الطلب الفعلي، النضال ضد ضعف الاستهلاك، تنمية القروض، ومساندة الدولة هذه السياسات الاقتصادية الجديدة. هكذا، لم تعد مهمة الدولة حماية الأفراد من التعدي على حرياتهم وحسب، ولكن إسعادهم عبر استقرار الاقتصاد وتنظيم الأسواق العالمية.

وأصبح مقبولًا أيضًا التدخلات في الدائرة الخاصة والمجتمع المدني: العائلة (السياسات الديموغرافية)، الصحة، التربية، البطالة، المؤسسات، وعلاقات العمل النقابية ...إلخ.

وإذا كانت الليبرالية الكلاسيكية تتميز بالتشديد على الحريات السلبية لحماية الأفراد الضعفاء، وحياتهم، وملكيتهم، وحريتهم ضد التدخلات العشوائية والظالمة للدولة، وإذا كان هدفها الأولي النضال ضد الاستبداد، فإن الليبرالية «الجديدة» سوف تراهن، بعكس ذلك، على قدرة الدولة على العمل من أجل خير الجميع. وهكذا، تصبح الدولة حاملة للخير، بما أن دورها هو إشباع حاجات المواطنين، ولم تعد تهديدًا، ويصبح الرفاه مسؤولية الحكم لا كما كان سابقًا مسؤولية المجتمع المدني، والجمعيات الخاصة الدينية أو المدنية لأعمال الخير والتضامن. هكذا وضعت أسس دولة الرفاه ودولة الرعاية.

أخيرًا، هذا المفهوم الجديد للدولة يبرر وجود وسائل عمل جديدة للدولة الإدارية، أي انتشار وكالات من خبراء غير منتخبين لحل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية. وهو يبرر ترك المبدأ المؤسس عند لوك ومونتسكيو، أي تقسيم السلطات وفصلها، لأن السلطة الإدارية أصبحت مستقلة أكثر فأكثر، «سلطة رابعة»

من دون إمكان رقابة فعلية. هي تتعلق بالتنفيذي فقط وبشكل غير مباشر، وليست مسؤولة أمام المواطنين، لأنه لم يعد للبرلمانات الحق في الرقابة في حال أُنشئت وكالة إدارية جديدة. من المؤكد أن هذه النقطة هي الأكثر إشكالًا في الليبرالية «الجديدة». لهذا السبب، أصبحت كلمة «ليبرالي» في الولايات المتحدة تعني، بطريقة متناقضة، المدافعين عن تدخل الدولة، وعن زيادة الضرائب والبيروقراطية، **للحكومة الكبرى**، وباختصار أعداء الحرية الفردية. وقد شن الجمهوريون منذ إدارة ريغان، حملة ضد الأفكار الليبرالية بشأن هذا الموضوع. وهكذا، وبما أن فصل السلطات يمثل عقبة أمام فاعلية الحكومات في عملها الاجتماعي، شاهدنا تخليًا عن العقيدة الليبرالية القائلة بعدم تفويض السلطات، الذي سمح بظهور وكالات إدارية مستقلة (الخدمة الصحية الوطنية National Health Service في إنكلترا، الضمان الاجتماعي في فرنسا، هيئة الأوراق المالية والبورصات[69] Security and Exchanges Commission في الولايات المتحدة لتنظيم الأسواق المالية، وكالات أخرى مشابهة لمراقبة وسائل الإعلام، التجارة، الأمن الداخلي). هذا يعني سلطات غير منتخبة وموضوعة تحت رقابة الحكومة التنفيذية، من دون أن يستطيع البرلمانيون تقديرها، إلا في حال الأزمات. وكان نمو حجم بيروقراطيات الدولة غير المسؤولة أمام المواطنين وتأثيرها موازيًا لازدياد البيروقراطية في الشركات المتعددة الجنسية الضخمة التي تشكل تهديدًا جديدًا لليبرالية. وكما رأى ماكس فيبر في بداية القرن، سوف تصبح البيروقراطية الخطر الجدي على الحريات الفردية[70]. لهذا السبب، صارت الليبرالية في الولايات المتحدة وإنكلترا ملازمة **للحكومة الكبرى**. ومع الصعود الخفي للدولة الإدارية التي دافع عنها الليبراليون الجدد على حساب مبدأ فصل السلطات، وكذلك الدستورية، بدا أن نبوءة توكفيل حول الاستبداد الديمقراطي الجديد أصبحت في طور الحصول، إلا إذا استطاعت الطرائق التي

(69) هيئة الأوراق المالية والبورصات هي وكالة تابعة للحكومة الفدرالية مسؤولة عن تنظيم صناعة الأوراق المالية في الولايات المتحدة الأميركية. (المراجع)

(70) ينظر: Bellamy, *Liberalism.*

حول ماكس فيبر (ص 184-190) وحول أخطار بيروقراطية الدولة كالصناعية بالنسبة إلى الأفكار الليبرالية.

توازن السلطة التكنوقراطية، كما في فرنسا مثلًا، اللجان المتعادلة التمثيل المختلطة، من عمال وأرباب عمل وإدارة، أن تعطي المواطنين من جديد سلطة الرقابة.

كينز والليبرالية «الجديدة»

إن انتقال الفوضى الاقتصادية نحو نظام يهدف بعزم إلى مراقبة القوى الاقتصادية وإدارتها لمصلحة العدالة والاستقرار الاجتماعي سوف ينطوي على مصاعب كبرى تقنية وسياسية معًا. أنا اقترح مع ذلك أن تكون المهمة الحقيقية لليبرالية الجديدة إيجاد حل لذلك.

جون ماينرد كينز
«هل أنا ليبرالي؟»، 1925

يبدو جون ماينرد كينز[71] (1883-1946)، للكثيرين وأنه يجسد التغييرات التي حصلت من الليبرالية الاقتصادية نحو سياسة التدخل للدولة، وقد تم لليبرالية. في الحقيقة، لقد كانت هذه السياسة صنيعة أفكار الليبرالية «الجديدة»، كما سوف نبرهن هذا في الختام.

رفع الالتباسات

أقوم بإدخال الدولة، أترك الـ **دعه يعمل [سياسة عدم التدخل]**.

جون ماينرد كينز
«هل تتطلب البطالة علاجًا قوي المفعول؟»، 1924

من كان على حق؟ كينز أم هايك؟

جون هيكس (John Hicks)

حكاية هايك (*The Hayek story*)

---

(71) نتابع هنا سيرة حياة كينز المهمة التي كتبها: Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes, 1883-1946*. (Londres: MacMillan, 2003).

كذلك: Dostaler, *Keynes*.

إن العودة إلى المواقف التي دافع عنها كينز هي طريقة جيدة للخروج من الالتباس المعاصر بشأن الليبرالية الذي كان يتداوله الرأي العام. في الواقع، من المقبول عمومًا القول بأن كينز كان معارضًا الليبرالية، التي تُعرَّف في شكل أساسي بالحرية الاقتصادية، وذلك بسبب قناعاته القريبة من الاشتراكية، وأن مواقفه القائلة بتدخل الدولة أدَّت به إلى الابتعاد من الليبرالية، وحتى الجديدة منها. وفي هذا الفهم الشائع خطأ تاريخي مزدوج.

لنر أولًا، وبسرعة، كيف تتموضع نظرية كينز الاقتصادية بالنسبة إلى الليبرالية الاقتصادية، تجب علينا العودة إلى مفهومه للأسواق، مع هايك الذي كان معاصرًا وناقدًا لكينز منذ عام 1929[72]. ويجب علينا كذلك فهم الحجج التي تدافع عن تدخل الدولة في الأسواق، التي لا نجد مصدرها عند كينز ولكنْ داخل الليبرالية بالذات.

بالنسبة إلى كينز، فإن المشكلة الرئيسية للاقتصاد هي مشكلة العمالة والاختلالات في اشتغال سوق العمل، والبطالة.

> أن يكون هناك 250000 عامل بناء عاطل من العمل في إنكلترا، في حين أننا في حاجة ماسة إلى مساكن جديدة، تلك هي المفارقة! علينا أن نُشكك غريزيًا في حكم أي شخص يؤكد أنه لا توجد أي وسيلة منسجمة مع مالية صحيحة والحكمة السياسية، ولا تسمح باستعمال الأولى لبناء الثانية.

لا تُطرح هنا مسألة أن نناقش تفاصيل **النظرية العامة** لكينز، ويكفي أن نبين أن الحل لمشكلة العمل موجودة، وأنها تعتمد على قلب «"الإشكالية الكلاسيكية، بحسب جيل دوستالر، التي تقضي بأن النمو الاقتصادي ينتج من الادخار، ومن ثم من التقشف». ولا يقترح كينز تنظيم سوق العمل، وإنما التأثير في الطلب الفعلي، والاستثمارات، والقروض والاستهلاك، ما ينعش سوق العمل. فالادخار، كما

---

(72) ينظر: Gilles Dostaler, *Le Libéralisme de Hayek* (Paris: La Découverte, 2001), pp. 66-70.

رآه مالتوس وتبعه كينز، هو بعكس ذلك، عائق أمام النمو. ووفقًا **للنظرية العامة**، يمكن أن تتحول الحسنة الخاصة للادخار إلى آفة عامة: «كلما كنا متقشفين أكثر كنا اقتصاديين بعزم في إدارة أحوالنا المالية الشخصية والعامة، وانخفضت إيراداتنا أيضًا حين ترتفع نسبة الفائدة قياسًا على الفاعلية الثانوية للرأسمال». يلتقي كينز هنا بمنظِّري ضعف الاستهلاك، الذين يؤكدون أن السوق لا تستطيع وحدها تحقيق الحصة الأفضل للاستثمارات، وأن الادخار والاستثمار يمكن أن يصبحا غير متساويين من دون أي تدخل ومن دون أن تؤمِّن أيُّ آلية تلقائيًّا التوازن بينهما. هو لا ينتقد بالتأكيد مؤسسة الأسواق، ولكنْ قدرتها على الوصول في حد ذاتها إلى حالة توازن كاملة، وعلى تحويل الادخار كله إلى استثمار وفرص عمل.

هكذا، هو يلتقي مع التقليد السياسي الكبير الليبرالي، الذي منذ أصوله لا يقول شيئًا آخر، ولا تستطيع الأسواق في العالم الفعلي تحقيق الحصة الأفضل للموارد بحد ذاتها، هي في حاجة إلى تأطير واستكمال من مؤسسات أخرى، وذلك لأسباب ثلاثة: تشابك عناصر برانية (externalités) مع المعاملات أو عدم كفاية المعلومات وعدم تماثل علاقات السلطة التي تؤدي إلى الاحتكارات. هنا نتذكر آدم سميث، الذي ترك للدولة مهمة إعطاء العمال وسائل التربية الإلزامية، التي من دونها لا يمكن الأسواق أن تتحرك (يُنظر سابقًا الفصل الثاني). وكان يطلب كذلك أن تتدخل الدولة لتؤمن جودة الثروات المتبادلة، وأخيرًا كان يطلب أن تُفرض قيود شرعية على نسب الفائدة لمنع النسب المرابية. كذلك، لم يستمد مِل في كتابه **مبادئ السياسة الاقتصادية** (*Principles of Political Economy*) في عام 1848، الحرية الفردية من حرية الأسواق، ولكنه نادى بتدخل السلطات العامة لمساعدة المعدومين، ووافق على أن تكون حقوق الملكية مؤطرة ومحددة، وطالب بضريبة على الموروثات ودعم الحركة التعاونية الناشئة. أخيرًا، كان هايك بالذات - والذي نربطه بالدفاع عن حرية الأسواق - يؤكد في **قانون، تشريع وحرية** (*Droit, législation et liberté*)، أنه من دون تدخل الدولة، في الحقيقة، لتأمين الحماية القانونية للتبادلات والعقود والملكية الخاصة، لا يمكن الأسواق أن تعمل، ويذهب حتى إلى اقتراح إنشاء مدخول حد أدنى لا يجوز لأي كان أن يقع تحته.

بعيدًا من المطالبة بدولة حد أدنى، يظهر لنا بلا أدنى شك أنه في مجتمع متقدم يجب على الحكومة أن تستعمل سلطتها الضرائبية لتؤمن عددًا من الخدمات، التي لأسباب مختلفة لا يمكن أن تقدمها السوق كما يجب.

إذًا، من الخطأ التاريخي أن نعتبر كينز معارضًا لليبرالية الاقتصادية حين يساند السياسات التدخلية. هو معارض لصيغة معينة لليبرالية، دوغمائية ومحافظة من مدرسة مانشستر والحزب الليبرالي في بداية القرن العشرين، وللمفاهيم الاقتصادية «الأرثوذكسية» لخزينة الدولة التي كان له معها الكثير من النزاعات، ولكن ليس مع الليبرالية «الجديدة»، التي كان هو على العكس المكمل لها[73].

لننظر حاليًّا إلى تطور علاقاته مع الليبرالية الجديدة.

يمكننا القول أولًا، إنه أكمل الأنموذج الليبرالي الجديد حين أعطى للدولة الإدارية التبرير الأخير الذي كان ينقصها: دور الكشف الاقتصادي وليس الاجتماعي فحسب، كما في الدولة الاشتراكية الألمانية. فالفقر والمشاكل الاجتماعية تعود - كما يقول - إلى طريقة الحكم الاقتصادية السيئة، وعدم الكفاءة والإدارة السيئة للاقتصاد من الحكام، إلى «غبائهم» كما كان يقول دائمًا، مستندًا إلى مناقشاته الكثيرة مع مسؤولي الخزينة ومع مسؤولي السوق الحرة (free market) بأي ثمن، وليس بسبب الأخطاء في شخصية «الفقراء». وسوف يسمح علم الاقتصاد الجديد بحل الأزمات الاقتصادية عبر تغيير الثوابت والاعتماد على تدخل الدولة لوضعها موضع التنفيذ، مثلًا في سياسة الأشغال الكبرى المستمدة، قبل كينز، من الاقتصاديين الأميركيين الدستوريين. إذًا، يكمل كينز الليبرالية أكثر من أنه يحولها، لكي يُدخل فيها أفكارًا جديدة، مثل المخاطرة، التقلب، التوقع، الاحتمالات، وكذلك أهمية ظواهر الاقتصاد المجمل (أو الكلي) (macro-économie)[74]. وكما يجعلنا نلاحظ من دون أن يكون متواضعًا[75]، فإنه

---

(73) Dostaler, *Keynes,* p. 198.

(74) فرع في علم الاقتصاد يدرس الأحجام المجمعة متجاهلًا التصرفات الفردية. (المترجمة)

(75) ينظر كذلك: Michel Verdon, *Keynes and the «Classics»* (Londres: Routledge, 1996), =

يقارن نظرية النسبية عند آينشتاين (Einstein) التي تدمج معادلات نيوتن بصفتها ظاهرة خاصة ذات قيمة للسرعات الأقل من سرعة الضوء، بنظريته العامة التي تدمج المفاهيم الكلاسيكية والنيوكلاسيكية للاقتصاد الليبرالي كحالات خاصة.

يمكننا أن نلاحظ بعد ذلك، بسبب براغماتيته - كان يعلن مفتخرًا: «حين تتغيّر الأحداث، أغير رأيي» - أنه سوف يتطور بالنسبة إلى الليبرالية «الجديدة» ويجد بديلًا لحمائية جزء من اليمين وكذلك لسياسة التدخل وإعادة التوزيع عند اليسار، أي إمكان مراقبة الدورات الاقتصادية وسياسات سوق العمل مع تشجيع النمو الاقتصادي.

نتذكر أنه من عام 1906 إلى عام 1914، وحَّدت سياسة اقتصادية تدخُّلية مشتركة في إنكلترا، اليسارَ وليبراليي لويد جورج، وكانت نتيجتها تطوير خدمات اجتماعية جديدة (التقاعد، الصحة، التربية) وإشراك الاستثمارات العامة فيها مع الضرائب على الثروات، التي كانت ضخمة أكثر فأكثر. لكن مع أزمة 1929، فقد الحزب الليبرالي صدقيته، وانهار التحالف مع حزب العمال. هكذا طوَّر كينز مفاهيم مختلفة إلى حد ما عن الليبرالية «الجديدة». لقد أضاف استقرار الاقتصاد الكلي إلى برنامج ما قبل الحزب الليبرالي وأعطاه الأولوية، وقد اعتبر أن لااستقرار الرأسمالية على المدى القصير يمثل خطرًا أكبر من اللاعدالة على المدى الطويل في توزيع الثروات والمداخيل. والأضرار الاقتصادية الكبرى هي المخاطرة، وكذلك التقلب والجهل، ويكون دور الدولة تخفيضها بسياستها النقدية والاستثمارات في الأشغال الكبرى، التجهيزات الاجتماعية ...إلخ. لقد نقل كينز مشكلة العدالة الاجتماعية من الاقتصاد الجزئي (micro-économie) إلى الاقتصاد الكلّي. هكذا، تصبح اللاعدالة مشكلة التقلب والعدالة مسألة قدرة تعاقدية على التنبؤ. وبعكس ما نعتقد عمومًا، تؤدي إعادة التوزيع دورًا صغيرًا في فلسفته الاجتماعية، كجزء من آلية الاستقرار في الاقتصاد الكلي، وبالتأكيد لا كوسيلة نحو هدف مثالي. وتميزه دولانيته ونخبويته من ليبراليي ما قبل الحرب

= ولمقارنة بين كينز وآينشتاين: A. C. Pigou, in: *Economica*, no. 3 (1936), pp. 115-132.
«لقد فعل آينشتاين للفيزياء حاليًّا ما اعتبر مستر كينز نفسه أنه قد فعله للاقتصاد».

«الجدد»، الذين كانوا يثمنون الديمقراطية بصفتها هدفًا في حد ذاتها في حين أن كينز كان يرمي أكثر إلى دولة إدارية وتكنوقراطية. يجب ألا ننسى كذلك الاختلاف في الأسلوب الفكري بين الليبرالية «الجديدة» في أكسفورد المصبوغة بفلسفة هيغل واقتصاديي كامبردج الذين كانوا أساتذة كينز، أمثال ألفريد مارشال. وقد كان كينز على مسافة من الليبراليين الجدد لكنه بقي مع ذلك رفيق طريق.

لا يطرح هنا السؤال حول دراسة علاقة كينز والليبرالية «الجديدة» في مجملها، لكن بعض النصوص توضح تعقيدات مواقفهم.

«النتائج الاقتصادية للسلام» (1919)

في هذا النص[76]، الذي ركز على أخطاء معاهدة فرساي ومسألة التعويضات، يعلن كينز عجز افتراضات الليبرالية الفيكتورية، التي تقول بأن الاقتصاد يزدهر إذا تركنا قوى السوق تلعب بحرية، وأن عدم التدخل يجب أن يكون القاعدة الذهبية. لماذا أصبحت سياسة **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل] السياسة الاقتصادية لليبراليين؟ يقول بطريقة من هو عدو للتقاليد، إن ذلك كان حادثًا أكثر من كونه ضرورة. إنها الأحداث السياسية والاجتماعية في ذلك العصر في إنكلترا والولايات المتحدة، السلام والأمان، التوافق الاجتماعي، حرية التجارة وحركة رؤوس الأموال، وكذلك فقدان صراع الطبقات وروح العمال الاقتصادية، هذا كله كان سبب الازدهار قبل حرب 1914، وليست السياسة الواعية لـ«**دعه يعمل**» [سياسة عدم التدخل]. أما النجاح الذي ادعوه لـ«**دعه يعمل**» [سياسة عدم التدخل]، فقد كان في شكل أساسي نتيجة اللامبالاة والجهل حتى من الحكومات تجاه الآليات الاقتصادية. وجاءت الحرب لتدمر هذا التوازن المصطنع والآني: التوازن بين رأس المال والعمل، بين الادخار والاستهلاك، بين أوروبا وأميركا.

لكن، سيقول البعض إن كل تدخل سيطرح السؤال عن ملكية رأس المال

---

(76) J. M. Keynes, *Les Conséquences économiques de la paix*, trad. fr. (Paris: Gallimard, 2002; [1919]).

الخاصة. يقول كينز إن هذه المسألة جزئيًا وهمٌ، ولم تعد موجودة بالطريقة ذاتها. ومفهوم الدولة كما وصفها المنظرون الفردانيون أو الماركسيون لم يعد يتناسب مع الوقائع. لقد مضى الزمن على عصر الفصل بين الملكية الخاصة والملكية العامة، وثلثي رأس المال الاجتماعي صار حاليًا في أيدي منظمات مختلطة، نصف عامة ونصف خاصة. ويصف كينز التناقض بين عالم القرن التاسع عشر، حيث تعمل شركات صغيرة وخاصة في اقتصاد ذي اتساع مستمر، وعالم القرن العشرين حيث الشركات المغفلة التي تُدار من مديري أعمال تحت رقابة اسمية فقط لمساهمين جُهَّل ومجهولين، خاضعين لتسويات بنيوية على نطاق واسع. وقد تأثر الاتجاه نحو الكارتلات، والاتحادات والاحتكارات بخطر زيادة الإنتاج وليس فقط بالشروط التقنية للإنتاج والحسنات المالية للصناعة ذات النطاق الواسع. ما العمل إذًا؟

نهاية دعه يعمل [سياسة عدم التدخل] (1924)

في محاضرة ألقاها كينز في عام 1924 ثم نُشرت في عام 1926 بعنوان «نهاية **دعه يعمل**» [سياسة عدم التدخل] [77]، يشرح من جديد مواقفه البراغماتية لمصلحة تدخل الدولة. كان يمكن هذا النص أن يُستعمل نقطة انطلاق في النقاش الكبير مع هايك، لكن هذا لم يحصل بسبب موت كينز في عام 1946.

ونحن نجد مصادر **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل] عند الفيزيوقراطيين وفي الرؤية الكونية التي حملها القرن الثامن عشر، التي تعتبر أن الرخاء الاجتماعي يأتي من الحسابات الفردية بخصوص المصلحة الشخصية، وقد عززت هذه النظرة لاحقًا النظرية الداروينية في القرن التاسع عشر، فحب الربح والمال هو المحرك للعمل والجهد. لكن هذا يفترض فرضيات غير عقلانية وغير قابلة للتصديق عن إمكان التنسيق بين الإنتاج والتبادلات. وفي الحقيقة، يأتي نجاح التبادل الحر من ضعف أعدائه، الحمائيين

(77) J. M. Keynes, *La Fin du «laissez faire»*, trad. fr. (Paris: Agone, 1999; [1926]).

(protectonnistes)[78] أو الماركسيين والاشتراكيين، ومن ترسيخه في رأي رجل الأعمال (businessman). ولا يمكن هذه المسألة أن تُحسم بطريقة مجردة: على كل عصر أن يميز ما على الدولة فعله ممّا على الأفراد عمله.

هكذا طوَّر كينز حجة مستندة إلى تمييز الثروات الفردية من الثروات العامة ليبرر تدخل الدولة. يريد الليبراليون «الاجتماعيون» جعل الأموال العامة ديمقراطية، أما الاشتراكيون فيريدون تأميمها. وترمي هذه الجهود كلها إلى تحسين المسؤوليات الاجتماعية لرأس المال من أجل المستهلكين، العمال أو الناخبين. لكن هذا التمييز يبقى مع ذلك نسبيًّا، فهناك مؤسسات وسيطة: مؤسسات نصف مستقلة داخل الدولة، كالجامعات، بنك إنكلترا، سلطة مرفأ لندن وحتى شركات السكك الحديد، وكذلك هناك أشكال مختلطة «خاصة - عامة» للتنظيم الصناعي، مثل الشركات المساهمة، التي تصبح مشابهة لهيئات عامة. هنا يجب أن نشدد على أن تدخل الدولة في إنكلترا ليس مضادًا لليبرالية لأن الثروات العامة هي ملكية دائرة للسلطة وسيطة. وتتطلب مشاكل مثل المخاطرة، والتقلب والجهل رقابةً على النقد والقروض وعلى جمع والمعلومات بخصوص الأحداث الاقتصادية ونشرها، في حين أن الاطلاع عليها في هذا المجال هو في غاية الصعوبة[79]. إضافة إلى ذلك، يجب أن تكون هناك قدرة على التنسيق بذكاء بين «الحجم الإجمالي للقروض وتوزيعه بين استثمار وطني وآخر أجنبي [..] وكذلك السياسة الديموغرافية، التي هي بالمعنى التقني أمثلة عن الممتلكات الاجتماعية لا الفردية».

يؤكد كينز إذًا أمله بأن تنظيم رأس المال سيجعله أكثر فاعلية ومسؤولية، لكن لا يجب الظن أن أسبابه هي أسباب الاشتراكيين ذاتها. في الحقيقة، كان

(78) الحمائية Protectonnisme: مذهب حماية الزراعة أو الصناعة أو التجارة من المنافسة الأجنبية بفرض رسوم جمركية عالية على السلع المستوردة. (المترجمة)

(79) من المهم تأكيد أن كينز يشارك هايك في القناعات الإبيستيمية ذاتها: إن معرفة الأحداث الاقتصادية محدودة ولا يمكنها أن تقتضي بالعلوم الصحيحة، حتى ولو استنتجت منها نتائج متناقضة. يُنظر، لاحقًا، الفصل الخامس من هذا الكتاب، و Dostaler, *Le Libéralisme*, pp. 66-70.

مدفوعًا أكثر بأحكامه الطبقية المسبقة تجاه السوق والديمقراطية، وبإيمانه في الكشف العلمي والنزاهة الشخصية، التي تبدو في أيامنا هذه ساذجة كليًّا، من كونه مدفوعًا بمفهوم اجتماعي يعيد توزيع عمل الدولة. إذًا، هناك عالَم يفصل بين كينز والكينزيين اليساريين.

«هل أنا ليبرالي؟» 1925

في نص يعود إلى عام 1925 بعنوان «هل أنا ليبرالي؟»[80]، يحدد كينز أكثر موقفه من الليبرالية «الجديدة». وينطلق من نظرية غير ماركسية لمراحل النمو الاقتصادي، كان قد اقترحها الاقتصادي الأميركي الدستوري ج. ر. كومونس (J. R. Commons) في **الاقتصاديات الدستورية** (*Institutional Economics*) في عام 1934[81]. فهذا الأخير يميز بين ثلاث مراحل للنمو:

1 – مرحلة الندرة.

2 – مرحلة الوفرة والفردانية.

3 – مرحلة الاستقرار والتنظيم، بعد الأزمات الكبرى للرأسمالية التي كانت تتطابق مع مرحلة اشتراكية ماركس.

في هذه المرحلة الأخيرة، ارتبط إضعاف الحرية الفردية بتدخلات الدولة، ولكن بالأخص بالتدخلات الاقتصادية. انطلاقًا من عمل سري متفق عليه نصف مفتوح، أو من تحكيم الجمعيات، والاتحادات، والنقابات والتحركات الجماعية لأرباب العمل في التجارة، أو الصناعة، أو البنوك، ولكن أيضًا نقابات العمال والفلاحين. أثناء تلك الفترة، كانت الحريات مهددة من الفاشية والبلشفية، ولم تقدم الاشتراكية بديلًا، لأنها كانت تفكر وكأن مرحلة الوفرة ما زالت موجودة. كان مستقبل الليبرالية «الجديدة» البحث عن حلول للمصاعب الجسيمة لهذا العصر، من الترسيخ، والمراقبة وتنظيم القوى الاقتصادية من أجل خلق العدالة والاستقرار الاجتماعي.

---

(80) Keynes, «Am I a Liberal?,»

(81) جون ر. كومونس (1862–1945) كان أحد النقاد الأميركيين الأكثر تشددًا لـ «**دعه يعمل**» [سياسة عدم التدخل] في سنوات العشرين وحليفًا لكينز. ينظر: Dostaler, *Keynes*, pp. 186-187.

في هذه المرحلة، أصبحت الرأسمالية جامدة، لكن السلطات كانت تفكر بأنها ما زالت مرنة، وأن قوى السوق، العرض والطلب، سوف تقوم بالتسويات الضرورية، في حين أن النقابات كانت أصبحت قوية جدًّا لتوازن سير الأشياء. من هنا، كانت أهمية استقرار الأسعار بالنسبة إلى كينز، وأهمية نظام نقدي جديد، ولكن أيضًا شراكة جديدة بين النظام والقطاع الخاص لمواجهة التعاونية (corporatisme)[82] النامية في الصناعة. لكن، أي حزب سوف يستطيع تطبيق هذه السياسة الاقتصادية الجديدة؟ كان الحزب المحافظ بالنسبة إلى كينز، والعدو التاريخي، هو حزب الحمائية، الأخلاق الرجعية، مبدأ الوراثة والصناعة التي يديرها «الورثة العاجزون من الجيل الثالث».

أما بالنسبة إلى حزب العمال، ومع أنه «بليد» (silly، أحمق وسخيف كما يقول كينز)، فإن عليه الالتحاق ببرنامج الليبرالية. ويؤكد كينز، كما تفعل الليبرالية «الجديدة»، إمكان التوافق بين الليبرالية والاشتراكية. لكنه مع ذلك يرفض أن تكون الاشتراكية علاجًا لأمراض **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل]، لأن سياساتها الاقتصادية غير مجدية. فهي تؤدي إلى التداخل مع الحريات الفردية وترتكز على أيديولوجية طبقية ومضادة للنخبوية في شكل عبثي. وهو يقول مؤكدًا: «كيف لعقيدة عبثية كهذه ومحدودة هكذا أن تمارس تأثيرًا بهذه القوة والاستمرارية في الفكر البشري، ومن خلاله في الأحداث التاريخية بالذات؟». وهو لم يكن معجبًا إلا بثلاثة مظاهر في الاشتراكية: شغفها بالعدالة الاجتماعية، مثالها الأعلى في الخدمة العامة (مثال الجمعية الفابية Fabian Society)، وطوباويتها المعارضة لحب المال والمكرَّسة للبحث عن «الحياة الحسنة»، بحسب ج. أ. مور (G. E. Moore).

يبقى الحزب الليبرالي، الذي لم يكن قادرًا على التجدد في عام 1925 بسبب انقساماته الداخلية وفشله في الانتخابات. ولم يستطع «الليبراليون الشباب» أمثال وليام بيفيريدج (William Beveridge)، العودة إلى السلطة إلا بعد الحرب، حاملين برنامجًا مستوحى من كينز، وسوف يصبحون المدافعين الأمناء عنه بعد

(82) نظرية اقتصادية اجتماعية تقول بإيجاد مؤسسات حرفية نقابية تُخوَّل سلطات اقتصادية اجتماعية وسياسية. (المترجمة)

الحرب. ولكن كينز اعتبر أنه إذا تحول «فإن الحزب الليبرالي يبقى الأداة الأفضل للتقدم - إذا كان يملك فقط إدارة قوية وبرنامجًا جيدًا -»، وهذا ما كان في 1929، حين كتب كينز بنفسه برنامجه الاقتصادي.

«الاحتمالات الاقتصادية لأحفادنا» (1928)

كانت زيارة كينز الاتحاد السوفياتي في عام 1925 سببًا لتحوله الراديكالي، وتحت تأثير فرويد سوف يتفحص الطبيعة الفظة للرأسمالية ومرض المال[83]. هذا كله سوف يؤدي به إلى التفكير الفلسفي أكثر حيال الرأسمالية في عام 1928، فالتقدم الاقتصادي يبدو مستمدًّا من دوافع لاأخلاقية يدينها الدين ويعتبرها علم النفس عُصابية. يجب ألا يكون الإثراء الشخصي هدفًا في حد ذاته، وكان موقفه أن محرك الرأسمالية هو عُصاب سماه «حب المال»، لكنه في الوقت ذاته وسيلةٌ نحو الخير والوفرة، ما يجعل الرأسمالية غير ضرورية. من المستحيل فصل الجوانب الحسنة عن السيئة في الرأسمالية.

أخيرًا، سيؤدي كينز، المصلح رغمًا عنه، دورًا مركزيًّا في تبني مشروع بيفيريدج في عام 1942، المسمى على اسم الوزير الليبرالي الذي وضع أسس **دولة الرفاه** في إنكلترا، كما أنه أدى دورًا أكيدًا، ولو غير مباشر، في تبني «الصفقة الجديدة» في الولايات المتحدة في عام 1934. لم يكن له دور في محتوى المشروع، لكنه أيده بصفته وسيلة لإعادة إطلاق الطلب في عالم متعثر كان يرتسم في فترة ما بعد الحرب. ومثله مثل بيفيريدج، كان كينز يشارك حتى نهاية حياته بعض جوانب مثال الليبرالية «الجديدة»، أي دولة تكنوقراطية بخدمة الرخاء العام.

ترك الجمود الكبير، وكذلك دولة الرعاية، ميراثًا ضخمًا لحكومات ما بعد الحرب، وهو نظام التدخلية الاقتصادية (الاقتصاد الموجه) (dirigisme économique)، الذي نميل إلى اعتباره ميراث كينز، في حين أدت أفكار الليبرالية «الجديدة» فيه دورًا أساسيًّا أيضًا. ومن جهة المواطنين، فقد أصبح طبيعيًّا الالتجاء

---

(83) ينظر: Ibid., chap. 5.

إلى الحكومات للحصول على المساعدة في حال وُجدت صعوبات، لضمان قدرتهم الشرائية، ولمخصصاتهم الاجتماعية وللنمو الاقتصادي، وقد كانت هذه المطالب حتى ذلك الوقت، مرهونة بمؤسسات الإحسان العامة أو بالمصادفة. ومن جهة الحكومات، كان أصبح من المعتاد التدخل في الحياة الاقتصادية، في تخطيطها وإدارتها من دون التفكير بنتائجها على الحريات الفردية إذا ما حصل النمو الاقتصادي أو الازدهار. ولم يتوقف التحكم الاقتصادي عن الانتشار. ومع الاستغناء عن عيار الذهب، صار عند الحكومات أيضًا إمكانات أكثر لتحفيز الاقتصاد بفضل انتشار القروض وتدفق الرساميل العالمية، برغم خطر التضخم. تلك كانت الفلسفة المستوحاة من الليبرالية «الجديدة» والتي سيطرت على فترة ما بعد الحرب خلال الثلاثينيات المجيدة وحتى نهاية السبعينيات، حين بدأ النظام التدخلي بالانهيار تحت وطأة الركود وتأخر النشاط الاقتصادي وارتفاع البطالة، إضافة إلى اللافاعلية المتزايدة لتنظيم كينز.

هل علينا ترك الكلمة الأخيرة لهايك، الذي انتقد منذ عام 1930، في كتابه **الفرضية القاتلة** (*La présomption fatale*)، بعنف رؤية كينز القصيرة المدى، والذي قال له: «على **المدى الطويل**، سوف نكون كلنا أموات»؟

> يعارض كينز التقليد الأخلاقي الذي يعترف بحسنات الادخار [...] وأدى به هذا إلى تكريس قدراته الفكرية الهائلة لإعداد «نظرية عامة» للاقتصاد كانت سبب التضخم الذي ساد عالميًّا خلال الربع الثالث من هذا القرن [العشرين] وكانت نتيجته الحتمية البطالة المرتفعة التي رافقته.

من الليبرالية «الجديدة» إلى النيوليبرالية

من المفيد الوقوف لحظة، لنستخلص فكرة عن القدرة المدهشة لإعادة خلق الليبرالية. لقد رأينا التحول العميق الذي مثلته الليبرالية «الجديدة» في منعطف القرن العشرين. هناك تحول جديد حصل في السبعينيات، حين

بدأت حسنات دولة الرعاية تجد لنفسها حدودًا في نهاية الثلاثينيات المجيدة. حينذاك أجرت الليبرالية عودة نحو الليبرالية «الكلاسيكية»، ولكن في اتجاهات معاكسة، مع أعمال جون رولز من جهة، والتيارات النيوليبرالية، والليبرالية المتطرفة والليبرتاريين (libertariens) من جهة أخرى. ويمكن القول إنه في نهاية القرن العشرين لم تختفِ الليبرالية، بفضل قدرتها على التكيف، وإنها قد أدت دورًا مسيطرًا طوال هذا القرن.

هذه القدرة على التجدد، سوف تكون موضوع الفصل التالي، وقد تجلت بفيض الأفكار الذي حضَّر ولادة النيوليبرالية، حيث بدأنا بفهم ولادتها في شكل أفضل. وانطلاقًا من عام 1970 أُهملت السياسات الاجتماعية والاقتصادية المستوحاة من الليبرالية «الجديدة» وكينز لتحل محلها «الثورة النيوليبرالية» والبرامج الهادفة إلى تفكيك دولة الرعاية والنضال ضد التضخم. ولكن يجب عدم فهم هذا التطور كأنه قطيعة جذرية، ففي دراسة معمقة لليبرالية ما قبل الحرب في أوروبا، بيَّن سيرج أودييه[84] أن تغيُّر الأنموذج كان تدرّجًا أكثر مما نظن، وأن النيوليبرالية في أساسها، كانت قريبة إلى حد ما من الليبرالية «الجديدة» التي كان يشاركها نقد «صوفية الأسواق» لمدرسة مانشستر والليبرالية «الدوغمائية»[85]. وكان مؤتمر ليبمان في عام 1938 الفرصة للقاء بين مختلف تيارات الليبرالية في أوروبا والولايات المتحدة ولحركة إعادة تكوينها والعودة إلى القيم المؤسسة[86]. وفقط بدءًا من 1944، تاريخ نشر الكتاب الأكثر رواجًا لهايك، **طريق العبودية** (*La route de la servitude*)، صارت الليبرالية راديكالية وتماثلت مع الحملة ضد الاشتراكية. من جهة أخرى، طوّر مفكرون أمثال إزايا برلين وكارل بوبر وريمون آرون، من دون أن يعارضوا الاقتصاد الاجتماعي للسوق ودولة الرعاية، مفهومًا أكثر وضوحًا لإمكانات الإصلاح الاجتماعي وأخطاره على استمرار الحريات. وكان لليبراليتهم «السلبية» تأثير حقيقي في

(84) Ibid.

(85) Ibid., pp. 74-82.

(86) Ibid., p. 183.

نقد الليبرالية الاجتماعية. «ليبراليو الحرب الباردة» هؤلاء[87]، كما سوف نرى في الفصل التالي، لم يساندوا بالتأكيد النيوليبرالية، التي أتت نجاحاتها في وقت لاحق بعدهم، لكنهم حضروا الأرضية الفكرية المناسبة لحججها.

يعود تفسير هذه القدرة على التجدد بلا شك، إلى أن الليبرالية كانت - نسبة إلى الأيديولوجيات المنافسة: الاشتراكية أو المحافظة - بارعة في «تسامحها التركيبي» و«ليونتها التطورية»، إذا ستعدنا عبارات التحليلات الرائعة لمايكل فريدن. في الواقع، وبرغم التحولات، بقيت التركيبة المفهومية لليبرالية هي ذاتها. وسنجد المفاهيم الأساسية لسيادة الفرد، وحرية الحديثين، ودولة القانون في الليبرالية «الجديدة». لكن هذه التركيبة تحولت، لأن العلاقة كانت بين مفاهيمها الأساسية ومفاهيمها المتجاورة والمحيطية قد تغيّرت. في شكل قاطع، أثرت المفاهيم المتجاورة عن الديمقراطية والمساواة والدولة والخير العام بعمق في المفاهيم الأساسية، وأدت القيم الأساسية لهذه المفاهيم، الحرية الفردية والعقلية المغامرة والتسامح ورفض النظام والدوغمائية والقدرة على النقد الذاتي، إلى الإيحاء بأسلوب **وشكل** فكري أصبحا مختصّين بها وأعطيا مجموعةَ مفاهيمها ليونةً وانفتاحًا أكبر مقارنة بالأيديولوجيات الأخرى. من المؤكد أن البيت «الليبرالي» ذو أبواب ونوافذ مفتوحة باتساع أكبر من أي بيت آخر على العالم.

ماذا يعني مفهوم الحرية في الحقيقة إذا كان هذا المشروع متوافقًا مع الدوغمائية وروح النظام اللذين يُنسبان في شكل عام إلى الأيديولوجيات السياسية؟ في الواقع، لا يمكن الليبرالية أن توحي عقائد دوغمائية ومتعصبة، لهذا كانت الليبرالية المتطرفة - لميلتون فريدمان مثلًا - والتي استعادتها حكومة تاتشر وريغان، غير قابلة للدمج في المعسكر الليبرالي، لأنها تقع سريعًا في التيار المحافظ، إن بخصوص **شكل** محاجتها المتعصبة والدوغماتية في أغلب الأحيان، أو من ناحية محتوى أفكارها. وبعكس ذلك، إذا استطاعت

(87) ينظر: Jan-Werner Müller, «Fear and Freedom: On Cold War Liberalism,» *European Journal of Political Theory*, vol 7, no. 1 (Janvier 2008).

تطبيق التسامح في الفلسفة بالذات، إذا استعدنا عبارة جون رولز، فإن الليبرالية المعاصرة ستبدو في مجموعة من الأفكار والقيم التي إذا ما احتوت نواة صلبة فإنها ستبقى دائمًا قادرة على إعادة تنظيم مختلف، مثل التي أنجزها جون ستيوارت مِل أو كتَّاب الليبرالية «الجديدة» كافة الذين أشرنا إليهم من قبل.

وستطيع بالتأكيد الاعتراض بالقول إن النخبوية ليست صيغة جيدة سياسيًّا، وإنها من الناحية الفكرية دليل ضعف في شكل عام، لكنها في الحقيقة بالنسبة إلى أيديولوجيا سياسية، قوةٌ تسمح لها بالتجدد والتكيف مع الظروف الجديدة بطريقة مدهشة وتسمح بالمشاركة السياسية بين قوى اجتماعية متعارضة، ولكن ما هو ممكن لتيار فكري هو بلا شك أقل بكثير لحزب سياسي. لنقل، في الختام، إن القدرة على التحول، الابتكار والتكيّف، مترسخة في طبيعة الليبرالية وفي وعيها ذاتها، حيث إنها عقيدة للحرية الإنسانية السائرة في طريق الاكتمال.

الفصل الخامس

الثورة النيوليبرالية

إن النيوليبرالية ليست آدم سميث وليست المجتمع التجاري، وليست الغولاغ (Goulag) على المستوى المُخاتل للرأسمالية.

ميشيل فوكو

ولادة السياسة البيولوجية (*Naissance de la biopolitique*)

من الضروري الاعتراف بأن ما سميته ليبرالية لا يمت بصلة إلى ما تطمح إليه الأحزاب التي تحمل هذا الاسم اليوم... ما كنت أتمناه هو كلمة تعني حزب الحياة، الحزب الذي يدافع عن النمو الحر والتطور التلقائي.

فريدريش هايك

«لماذا لستُ محافظًا»

حاشية في دستور الحرية، 1960 (*La constitution de la liberté*)

في السبعينيات، هبت ريح ثورية على أوروبا والولايات المتحدة، محاولة باسم الحرية وضْعَ حد لثلاثين عامًا من الاقتصاد الموجَّه وتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية. وشكلت الثورة النيوليبرالية التي غذتها فترة الحرب الباردة كلها، عبر الوقوف في وجه توتاليتاريات اليسار واليمين، تجذيرًا للفكر الليبرالي الصعب فهمه خارج هذا الإطار، منبهة «العالم الحر» إلى أن الاقتصاد الموجَّه وتدخل الدولة في سيرورة السوق ودولة الرعاية تمثلان «الطريق نحو العبودية» وخطرًا على الحرية وتحضران للاعتداءات على حقوق الإنسان المرتكبة من الأنظمة التوتاليتارية. ويمكن اتهامًا كهذا أن يبدو بالتأكيد مبالغًا فيه، لكن علينا أن نتذكر أنه في جو ذلك الزمن، كان سبب الحرية بالنسبة إلى معارضي

بلاد القارة الأوروبية وأوروبا الشرقية ومنشقيها مثلًا[1]، ممثلًا ليس بالليبرالية الاجتماعية أو الاشتراكية الديمقراطية المعتبرة شديدة التساهل مع الاشتراكية، ولكن بكتّاب أمثال فريدريش هايك أو ميلتون فريدمان، وبسياسيين أمثال مارغريت تاتشر أو رونالد ريغان، الذين كانوا يرمزون بالنسبة إلى هؤلاء إلى روح المقاومة ضد التوتاليتارية والبؤس الاقتصادي والبؤس الأخلاقي الذين جلبتهما التوتاليتارية لبلدانها، وأخيرًا الأمل بالتحرر.

أما في أوروبا الغربية، فقد اعتُبر انتصار النيوليبرالية، بعكس ذلك، خطرًا على الديمقراطيات الاجتماعية، مثل تدمير الوفاق الكينزي[2]، المضاد لليبرالية بالمعنى الكلاسيكي، ولكن القريب من الليبرالية الاجتماعية «الجديدة»، التي كانت قد سيطرت على الحياة والأفكار السياسية في أوروبا كما في الولايات المتحدة، متخذة شكل الاشتراكية - الديمقراطية ودولة الرعاية. وقد قُدمت كانتصار للقوى المدمرة لرأسمالية لاأخلاقية، متوحشة، وغير إنسانية، يُحركها فقط البحث عن الفائدة واستغلال الأكثر ضعفًا ورفضها العدالة الاجتماعية. وقد وضعت نهاية الأمل بمجتمع عادل وحر في آن، والذي كان مجتمع الليبرالية «الجديدة»، حين أكدت أنه من المستحيل التوفيق بين الحرية الفردية والنمو الاقتصادي من جهة، والمساواة والتلاحم الاجتماعي من جهة أخرى.

لا شيء يوضح أكثر الضغوطات الداخلية على الفكر الليبرالي والسياسة

---

(1) «كان المنشقون، سواء أكانوا اشتراكيين أم لا، جميعهم «ليبراليين» وكانوا يناضلون من أجل التحرير تجاه القمع السياسي» Josef Sima, «Les Tchèques et les idées autrichiennes,» dans: *Histoire du libéralisme européen* (Paris: PUF, 2006), p. 1272.

لكن، وبعد عام 1989، ومع أنه في الحقيقة «لم يضع الخطاب الليبرالية موضع الممارسة [...] اعتبر غالبية التشيكيين أنهم قد جربوا **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل] وأن هذا لم يكن صالحًا». وكانت المشكلة في أن المؤسسات الليبرالية قد أخذت مكانها بعد 1989، مؤسسات، اقتصاد السوق، دولة القانون، إلا أن الثقافة الليبرالية والطبقات المتوسطة الليبرالية لم تكن موجودة بعد، من هنا، جاء بعد اللحظة النيوليبرالية للتسعينيات، خيبة الأمل الكبرى والتقدم الحالي للشعبوية.

(2) استطعنا هكذا إرجاع هذه العبارة لميلتون فريدمان «نحن جميعًا كينزيون الآن» في الستينيات. وقد أضاف فريدمان ساخرًا: «نحن نستعمل جميعًا اللغة والآلة الكينزيتين، لكن لا أحد منا يقبل النتائج الأصلية لكينز»، وهذا تمكننا ترجمته كالتالي «لا أحد منا هو كينزي اليوم»...

الليبرالية أفضل من سوء التفاهم بين شطرَي أوروبا. نهاية التوافق الكينزي، الذي دام طوال فترة الثلاثينيات المجيدة وترافق بارتفاع مذهل ومستمر لمستوى الحياة ودرجة من الضمان الاجتماعي لم تكن قد حصلت سابقًا، اعتبرها بعض الناس تحررًا والبعض الآخر كارثة.

كانت أسباب الثورة النيوليبرالية ونجاحها في نهاية عام 1970 معروفة تمامًا، فالأزمة الاقتصادية التي بدأت مع الصدمة البترولية الثانية في عام 1973، وارتفاع التضخم والبطالة، والعبء المتصاعد لدولة الرعاية، وأخيرًا «الرُّكود التضخُّميّ» (stagflation)[3]، هذا كله أدى إلى رفض أفكار كينز، هكذا تزعزع الإيمان بأن النمو الاقتصادي يتوافق مع درجة عالية من الضمان الاجتماعي وإصلاح اللامساواة. «هناك كثير من الدولة، وليس ما يكفي من السوق»، هو شعار صار معتادًا للأحزاب السياسية المحافظة، كالجمهوريين مثلًا في الولايات المتحدة، الذين سوف يتحولون إلى الليبرالية المتطرفة لاستعادة السلطة ومحاولة تخفيض مكتسبات دولة الرعاية. وكان من الضرورة الملحة زيادة الدور الخافت للمنافسة في داخل كل أمة، كما على مستوى العلاقات الدولية ولو لم تكن مثالية، وتحجيم دور البيروقراطية ولو كانت ديمقراطية. هكذا، احتلت أيديولوجيا جديدة مكانها في النظام الاقتصادي الموجَّه وأوساط القيادة والرأي العام، كما ربحت الانتخابات، وهي «النيوليبرالية»، التي تدعي أنها ليبرالية أكثر صدقًا، جامعة عناصر من الليبرالية الكلاسيكية مع طرف محافظ جديد كان ساعدها لتنتصر، ألا وهو اليمين الجديد. وقد عززها تبوؤ تاتشر رأس السلطة في عام 1979 وإدارة ريغان في عام 1980، وكذلك انهيار الأنظمة الاشتراكية بعد عام 1989، كما أصبحت النيوليبرالية الأيديولوجيا المسيطرة حتى الأزمة العالمية في عام 2008، من دون أن تكون العودة إلى أفكار كينز خيارًا فعليًّا عند الحكومات التي كانت حينذاك تواجه الأزمة الاقتصادية الأكثر خطورة منذ عام 1929.

كان نتيجة ذلك تشتت الليبرالية تيارات عدة يدعي كلٌّ منها انتماءه إلى الليبرالية «الكلاسيكية»، ولكنها كانت أكثر تمييزًا مما يمكن عبارة «نيوليبرالية» أن تحمله.

---

(3) Stagflation: كلمة مكونة من Stagnation أي ركود وinflation أي تضخم مالي. (المترجمة)

تقاسمت ثلاث أيديولوجيات حقل الصراع السياسي: أولًا **النيوليبرالية**، التي ترجع أصولها إلى سنوات ما قبل الحرب مع مؤتمر ليبمان في عام 1938، ولكنها نمت مع مفكري المدرسة النمساوية في شكل خاص، أمثال هايك وفون ميزس. ثانيًا **الليبرالية المتطرفة**، التي كانت البرنامج السياسي لحكومتي تاتشر وريغان، بناءً على نصائح ميلتون فريدمان واقتصاديي مدرسة شيكاغو. وأخيرًا، **الليبرتاريون**، الذين يمثلون مع روبرت نوزيك وموراي روثبارد (Murray Rothbard)، الجانب العقائدي والأصولي للنيوليبرالية.

بعد أن قدمنا الإطار التاريخي الذي أدى إلى هذا التشتت، فإننا سوف ندرس مختلف مظاهره الفكرية. ومن المهم قبل كل شيء، تسليط الضوء على ثغرات وتفكك الليبرالية «الجديدة» التي تحمل جزءًا من مسؤولية هذا التشتت، إضافة إلى عوامل أخرى. بعد ذلك، هناك ما سُمي **ليبرالية الحرب الباردة** لوصف الحساسية المشتركة لكتّاب أمثال كارل بوبر، إزايا برلين. أما ريمون آرون[(4)]، فقد حضّر لعودة الليبرالية المشككة، و«السلبية»، التعددية والبراغماتية، المنشغلة أكثر بحماية الحريات الأساسية من البحث عن مصالحة ما لا تمكن مصالحته، كما قالوا، أي النمو الاقتصادي والضمان الاجتماعي. وقد أدت النيوليبرالية لفريدريش هايك دورًا مفصليًا في عودة الليبرالية إلى قيادة الحياة الاقتصادية والسياسية. لكن سوف نرى أنها مثلت تيارًا فكريًا متميزًا من الليبرالية المتطرفة لميلتون فريدمان والمدرسة المالية في شيكاغو من جهة واليمين الجديد الذي أجرت الحكومات المحافظة معه أحلافًا[(5)] من جهة أخرى. وهنا نستنتج مع الدراسة التي أجراها روبرت نوزيك[(6)] **لليبرتارية**، والتي عرّفها فيليب فان باريز (Philippe Van Parijs)[(7)] بحقٍّ «نيوليبرالية أساسية، يمارسها

---

(4) ينظر: Jan-Werner Müller, «Fear and Freedom: On Cold War Liberalism,» *European Journal of Political Theory*, vol. 7, no. 1 (Janvier 2008).

(5) كما يقول هايك: «أنا لست محافظًا» ينظر: Friedrich A. Hayek, *La Constitution de la liberté,* trad. fr. (Paris: Litec, 1994; [1960]).

وبالطبع يكون من الخطأ اعتبار صيغته عن الليبرالية محافظة، بعكس الرؤية المعتادة.

(6) Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie,* trad. fr. (Paris: PUF, 1988; [1974]).

(7) Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?* (Paris: Éd. du Seuil, 1992), p. 221.

في شكل أساسي فلاسفة، وهي في شكل عام أكثر راديكالية»، لتمييزها من «النيوليبرالية الآلية، التي يمارسها في شكل أساسي الاقتصاديون، وهي في المجمل أكثر اعتدالًا في تورُّطها».

سوف نترك للفصل اللاحق دراسة تجديد بناء فلسفي آخر لليبرالية حاول هو أيضًا الرد على ضعف الليبرالية «الجديدة» لكن عبر الرجوع إلى كانط، وكذلك إلى الدستورية الأميركية، وكان له تأثير فكري كبير في **نظرية في العدالة** لجون رولز، التي يمكن اعتبارها ردًّا على مقولة هايك القائلة بأن العدالة الاجتماعية وهم خطير[8]. لكن هذه الصيغة لا تنال الإجماع، ويعتبر بعض الليبراليين أنها خيانة أخرى مطبوعة تمامًا بجذورها العائدة إلى الليبرالية «الجديدة» و«التقدمية» الأميركية[9].

نيوليبراليون، ليبراليون متطرفون، ليبرتاريون... الكل ادعوا، وفقًا لصفات شتى، أنهم الورثة الحقيقيون لليبرالية الكلاسيكية. إنه من غير المجدي، بل هو وهم أن نحاول الحكم على ذلك لأن الليبرالية «الكلاسيكية» في حد ذاتها تركيبة يصعب الاتفاق عليها، كما رأينا. مع ذلك، نختم بالعودة إلى التحليل المورفولوجي لليبرالية ومفاهيمها الأساسية كما عيَّناها في المقدمة والفصل الثالث، وذلك في محاولة لإصدار قرار: إذا كان بعض أشكال الليبرالية المتطرفة قد انقلبت إلى الاتجاه المحافظ، فإنه ليس من السهل استبعاد نيوليبرالية هايك من الحركة الليبرالية، ويجب أن ننظر إليه بوصفه **ويغ قديم** (Old Whig)، كما كان يقول هو عن نفسه، أي كليبرالي من بداية القرن التاسع عشر على شاكلة لورد أكتون (Acton) أو توكفيل، اللذين كانا بطلين عنده[10]. ومحاولة إعطاء الأحكام

---

(8) Friedrich Hayek, *Le Mirage de la justice sociale,* trad. fr. (Paris: PUF, 1981; [1967]).

(9) ينظر: John Gray, *Two Faces of Liberalism* (Cambridge UP, 2000); M. Freeden, *Ideologies and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

وانتقادات أخرى لراولز.

(10) F. Hayek, *La Constitution de la liberté* (Paris: Litec, 1994; [1960]).

المقدمة: «لماذا أنا لست محافظًا». وكان يجب أن تسمى الجمعية التي أسسها في عام 1947، أي جمعية مون – بيلوران Acton – Tocqueville Society.

بدقة على النيوليبرالية والتيارات المرتبطة بها ستكون إحدى المصاعب التي يرمي هذا الفصل إلى الاهتمام بها[11].

تشتت الليبرالية الكلاسيكية

لمحاولة فهم صعود النيوليبرالية ونجاحها، تجب إعادة التموضع في السياق التاريخي والسياق السياسي لسنوات السبعين، التي هي نهاية فترة إعادة الإعمار بعد الدمار الذي جلبته الحرب، ولكن أيضًا فترة الحرب الباردة وعملية تجذير الصراعات الأيديولوجية. وكانت الثقة في برنامج كينز لإنعاش الاقتصاد عبر الاستهلاك والقروض ومساعدة الدولة قد بدأت تتزعزع، في حين أن عدم فاعلية الاقتصاديات الموجهة صارت مؤكَّدة أكثر فأكثر، وأن النتائج السلبية للثمن الباهظ لدولة الرعاية صارت ملموسة: بطالة، تضخم مالي، ركود. كذلك أصبح فشل السياسات الكينزية، العائدة - إلى جانب أمور أخرى - إلى مستوى مرتفع جدًّا للاقتطاعات القسرية [الضرائب][12]، إلى العولمة المتنامية للاقتصاد وإلى فهم خاطئ للعلاقة بين الاستثمار وسوق العمل، مرئيًّا أكثر فأكثر. إضافة إلى ذلك، عرفت تلك الفترة اشتداد المواجهة الأيديولوجية بين الرأسمالية والاشتراكية. وبمواجهة الاقتصاديات المخططة في المعسكر الاشتراكي، اعتُبرت اقتصاديات السوق أفضل بكثير، ليس فقط من ناحية خلق الثروات ولكن أيضًا من جهة التطور التقني وإشباع الحاجات البشرية، لأنها في ما يبدو صارت «حرة» ولأنها تحرر الطاقات البشرية وروح المغامرة الضرورية للتطور الاقتصادي. وأفضل تنظيم اجتماعي ممكن هو الذي، خلافًا للاشتراكية التي تؤدي إلى إفقار الشعب وحد الحريات، يحمي إواليات السوق ويزيد رخاء

---

(11) حول هايك، ينظر: Philippe Nemo, *La Société de droit selon Hayek* (Paris: PUF, 1988); John Gray, *Hayek* (Londres: Routledge, 1998); Freeden, chap. 7; Gilles Dostaler, *Le Libéralisme de Hayek* (Paris: La Découverte, 2001).

وجهات النظر التي كانت الأكثر تطرفًا هي التي دافع عنها اليسار من قبل ديفيد هارفي: David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford, 2005); Gérard Duménil & Dominique Lévy, *Crise et sortie de crise. Ordre et désordres néolibéraux* (Paris: PUF, 2000).

لكن المعجبين بهايك توسعوا كذلك بوجهات نظر متطرفة.

(12) (للضرائب). (المترجمة)

الجميع عبر إشباع تنوع الأهداف التي يرمي إليها الأفراد. من المهم فهم أن النيوليبرالية تُدين بنجاحها إلى انتقادها الاشتراكية والشيوعية بمقدار دفاعها عن القيم الليبرالية التقليدية، وإلى واقع أنها تماثلت مع الاهتمامات الأساسية لعدد من المواطنين في نهاية السبعينيات، في الغرب كما في الشرق، بمواجهة الصعوبات المتنامية للاقتصاديات الموجَّهة ودولة الرعاية التي لم يتورع هؤلاء عن ربطها بفشل الاشتراكية. إن هذه المماثلة الإشكالية بامتياز هي التي أدت دورًا حاسمًا في نجاحها.

ضمن هذا السياق، ظهرت فجأة أفكار كانت منتشرة منذ زمن طويل، بخاصة بين الاقتصاديين، كأنها الحل للمشاكل. هناك عنصران سمحا لمعركة النيوليبرالية السياسية أن تربح. أولًا، كانت الوسائل الفكرية جاهزة، فقد كانت هناك فترة تخمر طويلة، حددها المؤرخون بين عام 1938 تاريخ مؤتمر والتر ليبمان في باريس، وعام 1944 تاريخ ظهور كتاب هايك الذي نال رواجًا كبيرًا **طريق العبودية**، للتوصل إلى تأسيس جمعية مون بيلران (Mont - Pèlerin) في عام 1947، ذلك كله سمح بإنجاز «حكاية كبيرة» جديدة قابلة للتصديق وكافية لشرح المشاكل الاقتصادية والسياسية للعصر، ولطرح بديل مقنع، كما ادعوا، للماركسية والاشتراكية، وكذلك للمحافظة. وبشكل خاص، كان ممثلو هذا التجدد رجالًا في السلطة، وليسوا فقط جامعيين منقطعين عن العمل السياسي، أو قادة اختيروا من بين رؤساء الشركات والموظفين الكبار، أو التكنوقراط أو رجال السياسة ذوي الاختصاص في الاقتصاد. وقد طبع هذا التاريخ الفريد حدثان: مؤتمر والتر ليبمان في آب/أغسطس 1938، الذي أُعيد اكتشافه حديثًا وتحليله بطريقة مفصلة جدًّا من سيرج أودييه[13]، وتأسيس هايك شركة مون بيلران في نيسان/أبريل 1947، وتمكن كذلك إضافة تأسيس آرثر سلدون (Arthur Seldon) وأنطوني فيشر (Anthony Fischer) في عام 1955 معهد الشؤون

(13) Serge Audier, *Le Colloque Lippmann. Aux origines du néolibéralisme* (Paris: Le Bord de L'eau, 2008).

وقد ذكر ميشيل فوكو مؤتمر ليبمان بوصفه لحظة مهمة في: M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France 1978-1979* (Paris: EHESS/Gallimard/Éd. De Seuil, 2004), p. 138.

الاقتصادية (Institute of Economic Affairs)، الذي أثّر مباشرة في سياسة مارغريت تاتشر الاقتصادية وكان أول **خزان أفكار** من بين مؤسسات عدة أخرى، وسوف ينشر الأيديولوجية النيوليبرالية في العالم.

مؤتمر والتر ليبمان (1938)

عُقد في آب/ أغسطس 1938 مؤتمر في باريس حول كتاب والتر ليبمان الذي تُرجم إلى الفرنسية في عام 1937 تحت عنوان **المدينة الحرة** (*La cité libre*)، وكان مناسبة جمعت مفكرين مهتمين بالخطر المتنامي لتوتاليتاريات اليمين واليسار، ولكن في شكل خاص بأفول الليبرالية والطريق المسدود الذي أدت إليه الليبرالية الدوغمائية والمحافظة في فترة ما بين الحربين، والتي حوّلت **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل] إلى عقيدة ميتافيزيقية مطلقة صارت متماثلة مع الرأسمالية التي ليس لها رادع. لم تكن الليبرالية المتطرفة التيار المسيطر فيها، وفي الواقع كان والتر ليبمان، كما رأيناه في الفصل السابق، في ذلك الوقت أحد ممثلي «التقدمية» الأميركية الأكثر بروزًا، رئيس تحرير مجلة **الجمهورية الجديدة** (*The New Republic*)، التي كانت لسان حال الليبرالية النقدية، المجدَّدة، الواعية «ثورة الجماهير» والمهتمة بالعمل الاجتماعي. لكن ليبمان كان على خلاف مع المفاهيم الراديكالية لجون ديوي، العضو الآخر في الحركة «التقدمية»، وهو وإن كان يشاركه الليبرالية الكلاسيكية إلا أنه كان يرفض دعوته إلى اشتراكية ليبرالية وديمقراطية. في عام 1938، تطور ليبمان ليصبح محافظًا أكثر، كان يستهدف بوضوح «تدخل الدولة»، الذي كانت الجبهة الشعبية مثالًا كارثيًا له عند الكثيرين، والذي لم تتمكن الليبرالية الاجتماعية أو الكلاسيكية من إعطاء بديلًا منه. هكذا، حين قدم ليبمان إمكانًا كهذا في كتابه صار هذا رمزًا لإمكان «إعادة بناء» الليبرالية كي تقاوم الماركسية والمحافَظة في آن: «على الدولة أن تقتصر على إدارة العدالة بين الناس الذين يديرون أعمالهم» سوف يوجد مشاركون متنوعون كثيرًا حول الراية الواسعة جدًّا لحماية الحرية ولمقاومة تهديدات اليمين، كما اليسار.

من بين الجمهور والمحاضرين[14]، نجد ريمون آرون الشاب (1905-1983)، الاقتصادي والفيلسوف من أصل هنغاري مايكل بولانيي (Michael Polanyi) (1891-1976)، الرئيس الموجه لمدرسة الاقتصاد النمساوية لودفيغ فون ميزس (1881-1973) وتلميذه، الذي يدرِّس منذ زمن قصير في مدرسة لندن للاقتصاديات، فريدريش فون هايك (1899-1992)، الذي كانت له مداخلة بسيطة، وكذلك الاقتصادي الفرنسي جاك رويف (Jacques Rueff) (1896-1978) وعددًا من خريجي البوليتكنيك، والموظفين الكبار أو رؤساء الشركات، الأعضاء في مجموعة (X - Crise). وقد بعث شارل ريست (Charles Rist) وسيلستان بوغليه الباحثين لديهما[15]، وكان أعضاء آخرون من مدرسة لندن للاقتصاديات موجودين هناك أيضًا. وكانت لندن مع فيينا وألمانيا القطب الآخر الفكري لليبرالية، وقد حضر كذلك ممثلون عن مدرسة فريبورغ والأوردوليبرالية (ordo-libéralisme)[16]، أمثال فيلهلم روبكه (Wilhelm Rôpke) وألكسندر روستو (Lexander Rüstow)، أبوَي «المعجزة» الاقتصادية الألمانية ما بعد الحرب.

كان برنامج المؤتمر هو الدفاع الأخلاقي والسياسي عن الديمقراطية الليبرالية ضد التهديدات المزدوجة للتوتاليتاريات وتدخل الدولة. وقد تُرجم بكلمات تؤكد الدور المركزي لحركة الأسعار ودور الدولة في حماية الملكية الخاصة وحرية العقود، ولكن أيضًا في تمويل الدفاع الوطني، الضمانات الاجتماعية، الخدمات الاجتماعية، التعليم والبحث العلمي. هكذا، رُسمت

---

(14) اللائحة المفصلة موجودة عند: Audier, p. 96, no. 224.

(15) حول المشاركة الفرنسية في ولادة النيوليبرالية، ينظر: François Denord, *Néolibéralisme, version française* (Paris: Demopolis, 2007).

(16) الليبرالية المنظمة: هي البديل الألماني لليبرالية الاقتصادية. يؤكد هذا البديل ضرورة أن تضمن الدولة إنتاج السوق الحرة لنتائج تقارب إمكانياتها النظرية. كانت أفكار الليبرالية المنظمة الأساس لإنشاء اقتصاد السوق الاشتراكي الألماني بعد الحرب العالمية الثانية ولتحقيق المعجزة الاقتصادية الألمانية. صيغ مصطلح الليبرالية المنظمة (بالألمانية: Ordoliberalismus) في عام 1950 من هيرو مولير للإشارة إلى الدورية الأكاديمية أوردو وكلمة أوردو اختصار لاسم «المجلة السنوية من أجل النظام الاقتصادي والاجتماعي» (Revue annuelle pour l'ordre économique et social). (المراجع)

الأطر، كما قال جاك رويف، لـ«سياسة ليبرالية يسارية» ترمي إلى إعطاء الطبقات الأكثر حرمانًا أكبر رخاء ممكن. إذًا، ليست النيوليبرالية في بداياتها رمزًا لاقتصاد سوق بلا ضوابط وبلا سياسة اجتماعية، بل بعكس ذلك. لكن، سرعان ما نمت خطوط انشقاق، حيث إن المشاركين كانوا متنوعين، ولم يكونوا جميعًا معارضين لكينز، فمن جهة كان هناك الذين استمروا في خط الليبرالية «الكلاسيكية»، ومن جهة أخرى كان هناك الذين كانوا يعتبرون أنها سبب الأزمة ويجب تحويلها، أمثال ممثلي الأوردوليبرالية.

كانت نتيجة مؤتمر ليبمان ربما نوعًا من «التواعد الفاشل» بين راديكالية المدرسة النمساوية لفون ميزس وتيارات الاقتصاد الاجتماعي للسوق في المدرسة الألمانية، وقد ظهر قطعيًّا أنه لم يخرج بنتيجة. وقد تأرجحت النيوليبرالية التي ارتسمت خلال المناقشات، بين إصلاحية تتوجه نحو الاشتراكية الليبرالية ومحافِظة ترفض تجاوزات الليبرالية الدوغمائية، إلا أنها ظهرت معادية لكل تدخل من الدولة في الحياة الاقتصادية، التي ليس لها إلا تسهيلها. لم تكن لها بعد هوية، لكن الحاجة إلى إعادة بناء الليبرالية كانت مؤكدة بحزم. وأخيرًا، جاءت الحرب لتضع نهاية خلال حوالى عشر سنوات لهذه النقاشات والآمال.

جمعية مون بيلران (Mont-Pèlerin) (1947)

في العاشر من نيسان/ أبريل 1947، قرر فريدريش هايك، الذي جعله نشر كتابه **طريق العبودية** في عام 1944 شهيرًا، أن يخلق تنظيمًا أصبح تأثيره ابتداءً من الستينيات حاسمًا في تطور النيوليبرالية في اتجاه المدرسة النمساوية والليبرالية الراديكالية لمدرسة شيكاغو، حيث درَّس هايك بدءًا من عام 1950 بعد تركه لندن، وكان تأثير «الأوردوليبرالية»[17] للمدرسة الألمانية

(17) الأوردوليبرالية الألمانية لمدرسة فرايبورغ هي المكوّن الآخر للنيوليبرالية الناشئة، لكنها تتميز من المدرسة النمساوية لفون ميزس وهايك، التي تنادي بليبرالية راديكالية في التبادلات الاقتصادية وسوف ترتبط بمدرسة شيكاغو لميلتون فريدمان بعد الحرب. وهي تنادي **باقتصاد اجتماعي للسوق**، =

المؤيدة تدخل الدولة، قد بدأ يضعف. وتحديدًا في ذلك الوقت، بدأت عبارة «النيوليبرالية» تغيِّر معناها بطريقة حاسمة، وأصبحت تقريبًا مرادفة للنضال ضد الاشتراكية، ولم تعد تعني مطلقًا «إعادة بناء» الليبرالية الكلاسيكية.

أنشئت «جمعية مون بيلران» (Société du Mont-Pèlerin) (MPS) على اسم القرية السويسرية المطلّة على فيفيه (Vevey) حيث كانت مكانًا للقاء عدد كبير من المفكرين، الاقتصاديين، الفلاسفة، الصحافيين والكتّاب، وأصبحت سريعًا مكانًا لتجمع سنوي لهؤلاء، الذين كانوا يخشون جميعًا تطور الليبرالية في ذلك الزمن، لأنها كانت بحسب ظنهم في طريقها إلى التخلي عن الأسس الثلاثة لليبرالية الكلاسيكية: الدفاع عن الحريات الفردية، وتحديد دور الدولة، وحرية الأسواق. ولكي يشددوا جيدًا على إرادتهم بـ«تنقية» الليبرالية من خلال عودة إلى «الكلاسيكيين»، كان من المفترض أن يكون اسمها جمعية «أكتون-توكفيل». وقد شارك فيها ستٌّ وثلاثون شخصية من الصف الأول، منها برتران دو جوفنيل (Bertrand de Jouvenel)، الاقتصادي النمساوي وصديق هايك لودفيغ فون ميزس، كذلك الفلاسفة مايكل بولانيي وكارل بوبر، الاقتصادي الإنكليزي ليونيل روبنز (Lionel Robbins)، هؤلاء كلهم شاركوا في المؤتمر الأساسي. كان من بين الأعضاء أيضًا عدد من الحائزين جائزة نوبل لاحقًا، حصل هايك على هذه الجائزة في عام 1974، وكذلك الاقتصادي الفرنسي موريس ألليه (Maurice Allais) في عام 1988، وميلتون فريدمان - الوجه الأكثر شهرة في الحركة - في عام 1976، والاقتصاديون الأميركيون جورج ستيغلر (George Stigler)، جيمس م. بوكانن (James M. Buchanan)، غاري

= وتنتقد كذلك أخطاء الليبرالية الدوغمائية ودعه يعمل [سياسة عدم التدخل] الذي تحول إلى ديانة جديدة، جاعلة الحرية الفردية غاية في حد ذاتها. وهي ترفض كذلك الاشتراكية، وخطة Beveridge في إنكلترا أو الشركة الكبيرة لليندون جونسون في الولايات المتحدة في الستينيات. وتقترح «تدخلًا ليبراليًّا»، أي «طريقًا ثالثًا» تراقب الحياة الاقتصادية وتنظمها من دون المساس بالسوق، عبر كسر المونوبولات عند المؤسسات وكذلك عند النقابات والاتحادات، والنضال ضد الأزمات الاقتصادية (Audier, pp. 180-207)، وهي حركة سيكون لها تأثير كبير في فرنسا بعد الحرب. حول الأوردوليبرالية، ينظر: François Bilger, *La Pensée économique libérale de l'Allemagne* (Paris: LGD, 1964); Foucault, *Naissance*, leçons des 14 et 21 février 1979.

بيكر (Gary Becker) ورونالد كوز (Ronald Coase). أضف إلى ذلك، أن أعضاء كثرًا كانوا قد خلقوا **خزان أفكار** مهمًّا، مثل معهد الشؤون الاقتصادية الذي تأسس في عام 1955، صندوق الحرية أو مؤسسة الإرث التي كانت جمعية مون بيلران تتلقى منها دعمًا ماليًّا لتنظيم اجتماعها السنوي، والتي كانت تنشر **مؤشر الحرية الاقتصادية** (Index of Economic Freedom). يقدِّر باسكال سالان (Pascale Salin)، وهو رئيس قديم للجمعية، أن أكثر من مئة مؤسسة ليبرالية رأت النور على أيدي أعضائها. هذه الجمعية احتوت بطريقة ما على «البيت الأم **لخزانات - الأفكار** النيوليبرالية». وهي ما زالت تجتمع حتى اليوم، وتملك تأثيرًا ضخمًا لكنه غير معروف، من أغلبية الناس منذ نهاية السبعينيات.

لكن، خلافًا للأعمال الجامعية أو المقالات والدراسات التي كانت حتى الآن الناقل الأساسي للأفكار الليبرالية في الحيز العام، فإن أعمال هذه الجمعية ونشاطاتها بقيت سرية ومرتبطة في شكل وثيق بالسلطات المسيطرة على السلطة السياسية والاقتصادية في بلدان كثيرة، لهذا السبب استطاعت القوى المعارضة للنيوليبرالية نشر نظرية «مؤامرة نيوليبرالية» حقيقية تهدف إلى أخذ السلطة السياسية، وليست فقط مجرد صراع فكري. نعرف مثلًا التدخل المباشر لميلتون فريدمان في سياسة تشيلي الاقتصادية في زمن بينوشيه (Pinochet) بعد أن استولى على الحكم وأطاح سلفادور ألليندي (Salvador Allende) في عام 1973[18]. كذلك أعلنت حكومتا ريغان (1980-1989) وتاتشر (1979-1990) انتماءهما لأفكار هذه الجمعية، وحتى حزب العمال الجديد لطوني بلير كان قد استعمل مفاهيم نيوليبرالية في حملته لتجديد حزب العمال، ما أدى إلى فوزه في انتخابات 1997. يجب إذًا التشديد على «أن المعني بذلك ليس انتشارًا أيديولوجيًّا منبعثًا من حاجات ثقافية لمجتمع بالمعنى الأوسع، لكن هو متطلبات اقتصادية لجزء من النخبة فيه»، هكذا كتب مايكل فريدن.

في ردة فعل ضد الكينزية، المنتشرة بعد عام 1945، كان أعضاء جمعية

---

(18) ينظر: Harvey, chap. 1; Duménil & Lévy, *Crise et sortie*.

مون بيلران يؤكدون إرادتهم بإنعاش اقتصاد السوق و«المجتمع المنفتح» لكارل بوبر على المستوى العالمي. لكن في الحقيقة، وفي مناخ الحرب الباردة، سرعان ما أصبحت أهدافهم النضال ضد الاشتراكية والدفاع عن الرأسمالية حيثما كانت مهددة، وهكذا اختلط تجديد الليبرالية الكلاسيكية والقيم المرتبطة بالفلسفة السياسية لجون لوك بالنضال ضد الاشتراكية والشيوعية، ما خلق صورة مشوهة عن الليبرالية وتاريخها. وأدت المماثلة التي أجرتها الليبرالية بين الأهداف الاجتماعية لليبرالية «الجديدة» أو الاشتراكية الليبرالية لجون ديوي من جهة، وبين الاشتراكية أو الجماعوية من جهة أخرى إلى إنزال قيمتها في شكل دائم، وخصوصًا في الولايات المتحدة، حيث اكتسبت عبارة «ليبرالي» مفهومًا سلبيًّا تمامًا، كما رأينا ذلك في الحملة الرئاسية في عام 2008، حيث كان على باراك أوباما امتلاك الشجاعة ليعلن أنه «ليبرالي»، في حين أن هيلاري كلينتون كانت أكثر حذرًا وفضلت تقديم نفسها كـ«تقدمية»، لتبقى في التقليد الأميركي للعبارة(19).

بالنسبة إلى أعضاء هذه الجمعية، كان الطلاق بين العدالة الاجتماعية والحرية الفردية نهائيًّا، لأن الحصول على الأولى لا يتم إلا بالتضحية بالثانية. وهنا مقطع مأخوذ من بيان 1947:

> إن القيم المركزية للحضارة في خطر. لقد اختفت الشروط الأساسية لكرامة الإنسان وحريته من على سطح الأرض في مناطق شاسعة، وفي مناطق أخرى، تبدو مهددة في شكل دائم من التطورات السياسية الراهنة. ووضع الفرد، كما وضع الجمعيات الطوعية، يتأكّل تدرجًا من سلطة عشوائية في تمدد مستمر. والانتصار الأغلى للبشرية، وهو حرية التفكير والتعبير، مهدد بالذات، بسبب انتشار المعتقدات التي تدَّعي التسامح حين تكون أقليات ثم تركض لإلغاء جميع الآراء المضادة لها حين تصبح في موقع السلطة.

(19) حول أهمية النضالات من أجل أخذ سلطة اللغة السياسية، ينظر المقدمة.

تؤكد المجموعة أن هذه التطورات صارت ممكنة بفضل مفهوم للتاريخ يرفض وجود معايير أخلاقية مطلقة ونظريات تعيد طرح السؤال حول قيمة حكم القانون (the rule of law). وقد توطّدت هذه من خلال فقدان كل ثقة بالملكية الخاصة والأسواق المتنافسة. بيد أنه من الصعب أن نتخيل مجتمعًا قادرًا على حماية الحرية فعليًّا من دون هذه المؤسسات[20].

انتصار السياسات النيوليبرالية

بين نهاية عام 1947 ونهاية السبعينيات كانت الحركة التي بدأها هايك وأصدقاؤه أقلية في الأوساط الحاكمة. كان هذا بمثابة اجتياز الصحراء بالنسبة إلى النيوليبراليين. وبما أن النقاش بين هايك وكينز لم يدُرْ بتاتًا، فإن انتقاداته الاقتصاد الموجَّه لم يكن لها تأثير في السياسات الاقتصادية لذلك الزمن. لكن، وانطلاقًا من عام 1973، صار واضحًا أكثر فأكثر عدم جدوى الاقتصاديات المخططة في الشرق والتوجيهية في الغرب، ما أدَّى إلى تغيير الأنموذج. وسوف تنتهي فترة الثبات النسبي بين مطالب دولة الرعاية ومطالب رأس المال بطريقة عنيفة تحت تأثير عوامل متعددة صارت معروفة جيدًا، وأصبح واضحًا في شكل خاص، أن النمو الاقتصادي لم يعد قادرًا على الصمود عبر الاستهلاك خلال هذه الفترة إلا لأن البلاد كانت في فترة إعادة إعمار مكثفة، وليس بفضل فضائل الدولة المخططة وحدها ومراقبة الأسواق. وقد ظهرت شكوك كثيرة أكثر فأكثر حول قدرة السلطات على تنظيم الاقتصاد، بسبب النقص في المعلومات التي تملكها السلطات المركزية.

دمّرت الحكومات المحافظة لريغان وتاتشر في الولايات المتحدة وإنكلترا، بدءًا من عام 1980، المكتسبات الاجتماعية[21] التي حصلت

---

(20) نستطيع قراءة النص الكامل لإعلان النية في عام 1947 على موقع MPS: http://www.montpelerin.org.

(21) في الحقيقة، كانت السياسات النيوليبرالية في بريطانيا قد انطبعت بالنضال ضد النقابات =

بعد الحرب باسم «الليبرالية» وهي لا تمت بصلة إلى الليبرالية الاجتماعية لليندون جونسون أو الحكومات العمالية. من جهة أخرى، وفي خطوة انتقامية، منع تحالف الأحزاب اليسارية وخطة عمل كولبير والخطة الدولانية في فرنسا دخول الأفكار النيوليبرالية، التي لم تجذب إلا جزءًا من اليمين المتطرف واليمين التقليدي. لكن سقوط حائط برلين والأنظمة الشيوعية في عام 1989 هو الذي عجَّل بانتصار النيوليبرالية، التي أصبحت معادلة للصراع ضد الشيوعية. ومنذ ذلك التاريخ، أصبحت الأفكار النيوليبرالية الحبكة لـ «الحكاية الكبرى» التي ألهمت الآمال ونظرة مئات ملايين الناس إلى العالم، من الصين حتى بلدان أوروبا الشرقية، من البرازيل حتى الهند، من إنكلترا حزب العمال الجديد حتى كوريا الجنوبية... وحده المستقبل سوف يقول لنا ما إذا كانت أزمة عام 2008 الاقتصادية هي التي سوف تدق أجراس الحزن على هذه الأيديولوجية.

في نهاية هذا التطور، تبدو ما سميناها نيوليبرالية، بوصفها حركة فكرية وسياسية، منقسمة بعمق إلى ثلاثة تيارات أساسية: **نيوليبراليون** على طريقة هايك بدوا ليبراليين كلاسيكيين بالمعنى الذي كان في القرن التاسع عشر. **ويغز إنكلترا** الذين لا يمكن مارغريت تاتشر أن تتعرف إلى نفسها فيهم بالتأكيد، هي التي تجد نفسها أكثر بكثير في الليبرالية المتطرفة لمدرسة شيكاغو وميلتون فريدمان. وأخيرًا تيار آخر مهم جدًّا سوف يساند بقوة الليبرالية المتطرفة بدءًا من الثمانينيات، وهو **الليبرتارية**، وريثة الرأسمالية الفوضوية، التي لم تكن معروفة تمامًا في أوروبا ولكنها كانت ذات نفوذ مهم في الولايات المتحدة[22].

= وبتخفيض الضرائب والاستثمارات في الصحة، التربية والمواصلات، عبر تشجيع الحصول على الملكية الخاصة، لكننا لا نستطيع الحديث عن تفكيك الخدمات الاجتماعية. وهناك رمز شهير جدًّا للنيوليبرالية وهو إلغاء توزيع الحليب مجانًا في الحضانات من مارغريت تاتشر عندما كانت وزيرة للتربية. وفي الولايات المتحدة، كان الهدف قبل كل شيء خفض الضرائب والبرامج الاجتماعية قد عانت الكثير من ذلك، مثلها مثل برامج مساعدة الأقليات.

(22) ينظر: Parijs, chap. 5.

ثغرات الليبرالية «الجديدة»

يجب علينا ألا نظن لهذا أن الليبرالية «الجديدة» الاجتماعية كانت الضحية البريئة «لمؤامرة» من اليمين النيوليبرالي. في الحقيقة، يمكن إسناد انتصار النيوليبرالية ابتداءً من السبعينيات في الدرجة الأولى إلى ضعف الليبرالية «الجديدة» نفسها وغموضها، فهي مسؤولة بالتأكيد عن ثلاثة نواقص، وهي الديمقراطية، العدالة الاجتماعية، والازدهار. وسوف نحللها الآن.

القصور الديمقراطي في دولة الرعاية الإلهية

ماذا حصل أولًا بالوعد بجعل الليبرالية ديمقراطية؟ يبدو الحساب النهائي إيجابيًا. لكن الانزلاق نحو «ديمقراطية السوق» هو تمامًا نتاج «**نظرية دولة الرفاه**» الليبرالية، وامتداد سلطات الدولة الإدارية وسلطة موظفيها ووكالاتها غير المنتخبة التي لا تتحمل أي مسؤولية سياسية. والمرور من مفهوم «تضامني» في دولة الرعاية إلى مفهوم «تأميني»، حيث يضمن الأشخاص أنفسهم فرديًّا، وحيث يكون المموِّلون غير معروفين، مثلهم مثل تحويل الثروات، لا يعد مرورًا ملائمًا لازدهار ديمقراطية حية[23]. ويقترع الناخبون وفقًا لتفضيلهم وليس بصفتهم مواطنين مسؤولين، وهم يتصرفون في الساحة السياسية تصرفهم في السوق. يتعاملون مع الدولة كأنها متعهد خدمات وخيرات لا كجماعة سياسية. ولا يتعلق نقد «ديمقراطية الآراء» و«ديمقراطية السوق» فقط بآثار الثورة النيوليبرالية، لكنه ينقض الأخطار التي هي أخطار دولة الرعاية والمواطنة «السلبية»، المؤلفة من حقوق لا من واجبات.

لكن بشكل خاص، كان إضعاف دولة الحقوق والحكم المحدود لمصلحة دولة اجتماعية، السبب في العجز الديمقراطي[24]. والديمقراطية

---

(23) حول هذا كله، ينظر: Pierre Rosanvallon, *La Crise de l'État- providence* (Paris: Éd. du Seuil, 1981).

(24) كما سوف نبين ذلك في الفصل اللاحق، كان هذا أحد أسباب تحفظات جون رولز، التي لم تكن دائمًا مفهومة، تجاه دولة العناية الإلهية التكنوقراطية.

الفعلية عند الليبرالية ليست فقط انتخابية، هي **دستورية**. هي نظام تمثيلي، مشكَّل مع ذلك من جميع ضمانات **دولة القانون** التي تحمي ممارسة الاقتراع العام من التجاوزات كلها. وتعتبر الليبرالية الكلاسيكية، كما رأينا في الفصل الثالث، أن السيادة الشعبية التي هي بلا حواجز لإيقافها، وبلا **رقابة وتوازن** وضمانات دستورية للحقوق الأساسية، يمكنها أن تؤدي إلى الكارثة[25]. غير أن الليبرالية «الجديدة» كانت تتجه إلى التضحية بالدفاع عن الحريات «الشكلية» والدستورية باسم الفاعلية و«سعادة» الشعب من دون حساب النتائج، التي هي نتائج المفهوم الاقتصادي للديمقراطية، ديمقراطية السوق، العاجزة عن مواجهة القوى الاقتصادية. لنتذكر أن الليبرالية «الجديدة» كانت نقدية لـ «ملكية الدستور» ولسلطة القضاة، وقد أعمتها **الاقتصادية** التي تتصف بها الليبرالية «الجديدة» في مواجهة المشاكل السياسية وتدهور الديمقراطية إلى ديمقراطية السوق. وكان هذا أحد الأسباب الذي أدى إلى أن تأخذ الحملة النيوليبرالية لحماية الحريات هذا الصدى كله.

القصور في العدالة الاجتماعية

كان الوعد بعدالة اجتماعية كذلك، إذا ما قسناه بالجهد المتعمد لتقليص الفروقات، مخيبًا في جزء منه، ولو ضُبطت الفروقات في المداخيل بحدودٍ ما فقد استمرت لامساواةٌ خطيرة، لأن السياسة الاجتماعية كانت سُوِّيت وفقًا لحاجات رأسمالية دولة الرعاية وسوق الاستهلاك في شكل خاص، أكثر من اهتمامها بتخفيف اللامساواة الصارخة. وقد شددت الانتقادات من اليسار، أمثال جون رولز، كما من النيوليبراليين، على أن «العدالة الاجتماعية» كانت في أغلب الأحيان موازية لحماية امتيازات الذين يستطيعون أن يوصلوا أصواتهم في أحسن حال، وهؤلاء يتمتعون بحماية التنظيمات المهنية والنقابات النافذة

---

(25) يذهب بعض الكتاب حتى إلى انتقاد مراقبة الدستورية بوصفها غير ديمقراطية، مثلًا: Jeremy Waldron, «The Core of the Case Against Judicial Review,» *Yale Law Journal*, vol. 115, no. 6 (2006).

ويدافع بروس أكرمان عن الموقف العكسي (1998)، وورونالد دوركن: Ronald Dworkin, *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution* (Oxford UP, 1996).

ويحتلون مواقع استراتيجية في الإنتاج، أي إنهم يمثلون الطبقات الوسطى إذًا، أما الآخرون فإنهم لم يشكلوا بتاتًا أولوية لدولة الرعاية[26]. وسوف نرى، بعكس ذلك، كيف يكون ممكنًا بالنسبة إلى الليبرالي المهتم بالعدالة أن يصحح هذا الموقف وذلك بأخذه معيارًا للحقوق المتساوية للمواطنين، وليس أفضليات المستهلكين المطلقة ومصالح الفئات الأكثر تمثيلًا في الدولة، بحسب **نظرية في العدالة** عند جون رولز، الذي يسترجع في كتاب آخر هو **العدالة كإنصاف** (*la justice comme équité*)، في 2001، بعض مقولات نظريته:

> مثل رأسمالية **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل] [...] فإن رأسمالية دولة الرعاية ترفض كذلك القيمة المنصفة للحريات السياسية وإذا ما إهتمت بالمساواة في الفرص، فإنها لا تنظم السياسات الضرورية لتحقيقها، وهي تسمح بلا مساواة ضخمة جدًّا في ما يخص الملكية الحقيقية [ملكية وسائل الإنتاج والموارد الطبيعية] حيث تبقى السيطرة على الحياة السياسية والاقتصاد بين أيدي البعض [...]. وتسمح رأسمالية دولة الرعاية لطبقة قليلة العدد أن تحتفظ تقريبًا باحتكار وسائل الإنتاج.

طبعت «منفعية التفضيلات» ومجتمع الاستهلاك التحالف الجديد بين الديمقراطية والرأسمالية. وقد سعيا إلى رفع مستوى الحياة والاستهلاك من دون أن يتساءلا عما إذا كان الاقتصاد قادرًا على تلبية حاجات الأكثرية أكثر من تلبيته الرغبات الفردية الأكثر ابتكارًا للقيمة الاقتصادية. وقد حُدد الحد الأدنى للدخل بحيث يؤمن نمو الاستهلاك، وليس حياة لائقة للأكثر عوزًا، أي الفئات غير القادرة على أن تكون ممثَّلة ومُدافعًا عنها. وتتكيف الرأسمالية وحتى

---

(26) ينظر: J. Rawls, *La Justice comme équité: une reformulation*, trad. fr. (Paris: La Découverte, 2001); Friedrich Hayek, *La Route de la servitude* (1944), p. 10.

يشدد روبير نادو على أن «الليبرالية عند هايك تفترض أنه، بسبب الاهتمام بالتماسك، تجري معارضة كل شكل من أشكال الامتيازات التي يمكن الدولة أن توافق لإعطائها لمجموعة خاصة من الأفراد». ينظر: R. Nadeau, «Hayek et le génie du libéralisme,» art. cité.

رأسمالية **الرفاه** للأسف مع فقدان الديمقراطية والعدالة الاجتماعية معًا، كما كانت حال الدولة الاجتماعية (Sozialstaat) عند بسمارك في ألمانيا، التي جمعت حماية العمال الاجتماعية والسلطوية السياسية.

لكن، الليبرالية تركت الشك مخيمًا على مكانة **المساواة** في العدالة الاجتماعية، التي لم تكن قط مفهومًا مركزيًّا عندها. وقد أدت تناقضاتها الداخلية دورًا في فشلها أمام النيوليبرالية والليبرتارية، ولم يعد هناك مكان لمسألة إعفائها أو لتأكيد أن هناك ليبرالية «جيدة» خربتها النيوليبرالية. والمسألة من الدقة بحيث إن مصدرها كان في إحراج وهشاشة مرتبطين جوهريًّا بكل أيديولوجية عن الحرية. ومن المؤكد أن من المستحيل جمع الحرية والمساواة، ولم تستطع دولة الرعاية أن تفي بوعودها. هذا هو الدرس القاسي الذي كان على ليبراليي القرن العشرين تحمله، وما زال تحذير ديفيد هيوم في **بحث في مبادئ الأخلاق** (*Enquête sur les principes de la morale*) (1751) راهنًا.

> اجعلوا الملكيات متساوية أكثر ما يمكن: اختلاف المستويات في الفن، وفي الرعاية، وفي عمل الأشخاص ستكسر فورًا هذه المساواة [...] والتدقيقات الأكثر صرامة هي كذلك ضرورية لكشف أي عدم مساواة ما إن تظهر، وكذلك التشريع الأكثر قساوة لمعاقبتها ولتصحيحها.

القصور الأخلاقي

لم تنجح الليبرالية «الجديدة» كذلك في بناء وسائل فكرية كانت ستسمح لها بالصمود أكثر. وبشكل خاص، هي تركت مكانًا واسعًا للعلوم الاجتماعية والاقتصادية بدلًا من أن تشدد على أن نضالها هو قبل كل شيء سياسي **ومعياري**، فهي لم تعزز قاعدتها المعيارية، وسمحت لنسخة من الكانطية، مثلًا، بأن تُستعمل ضد كانط من النيوليبرالية (فريدريش هايك) والليبرتارية (روبرت نوزيك). وتُحاكم الليبرالية في قلبها بالذات بقناعاتها، أو بالأحرى في غياب القناعات بمواجهة صعود المتطرفين من كل نوع، تطرفًا دينيًّا، وثقافيًّا وسياسيًّا. وكما سوف نرى لاحقًا حين نتفحص تشاؤم «ليبرالية الحرب الباردة»، فإنها

ربما حفرت قبرها بيدها حين أوجدت الشك والقصور الذاتي والتسامح تجاه المجتمعات غير الليبرالية التي تقارب أحيانًا عدم الوعي، والتي تتغذى من اللامبالاة والجهل، وإذا كان محكومًا على الليبرالية بأن تختفي، فإنها مسؤولة عن هذه النهاية المحزنة، كما يرى البعض، وأكثر ما يوضح الوضع الجديد الذي يهدد الليبرالية هو الاتهام الذي يطاولها بأنها أوجدت النسبية الأخلاقية، خلط الاستباحة بالليبرالية، وهو اتهام يذهب بعيدًا أكثر بكثير من «خيبة أمل العالم» الذي شاهده ماكس فيبر في عام 1918.

كم نحن بعيدون عن حماسة مفكري الليبرالية «الجديدة» والتضامنية، وعن «التقدمية» الأميركية أو عن **الصفقة الجديدة!** في حرب القيم هذه فقد الليبراليون اللاأدريون (agnostiques)[27] والمتَعِبون والفردانيون المعركة منذ زمن بعيد، لأنهم لم يعد لديهم إيمان بأي شيء.

فشل الكينزية

لا شيء يوضح خيبة الأمل تلك تجاه «**الرفاهوية**» أكثر من تاريخ سياسات كينز الاقتصادية.

نعرف أن فشلها في نهاية الثلاثينيات المجيدة يعود إلى أسباب تركيبية، فالتأثير المضاعِف[28] (le mécanisme multiplicateur) لا يمكنه أن يُطبّق في اقتصاديات سائرة أكثر فأكثر نحو الانفتاح. من جهة أخرى، كانت هذه السياسات تتطلب اقتطاعًا قسريًّا للضرائب مرتفعًا جدًّا: كان نجاح ريغان في عام 1980 عائدًا في شكل واسع إلى الانتفاضة ضد الضرائب. أخيرًا، ظهر إيمانها بالترابط

(27) اللاأدريون: التابعون لمذهب اللاأدرية الذي ينكر قيمة العقل وقدرته على المعرفة. (المترجمة)

(28) التأثير المضاعِف يعني أنه في نظام معين كل تغيير ابتدائي في عنصر موجود في المدخلات inputs يُحدث، من خلال تسلسلات متتالية، تغييرًا نهائيًا في واحد أو أكثر من العناصر الموجودة في المخرجات outputs. في العلوم الاقتصادية كل تغيير في قيمة النفقات يكون له تأثير مضاعِف على الدخل الوطني أو النشاط الاقتصادي على العموم. (المراجع)

بين الاستثمارات وفرص العمل خاطئًا: بدا النمو من دون خلق فرص عمل ممكنًا. لكن الحكم **الأخلاقي** على السياسات الفاعلة ظاهريًا في المدى القصير والخطرة في المدى الطويل جاء من طرف هايك، لأنها مصدر لبطالة وتضخم لا يمكن تجنبهما، كما قال جاك رويف بدءًا من عام 1935: «حين نَشُل إوالية الأسعار نزيد الأزمة الاقتصادية ونغذيها».

للأسف لم يحصل النقاش بين كينز وهايك[29]، وهو الذي سيطر على تاريخ اقتصاد القرن العشرين في شكل حقيقي، لأنه حين ظهر كتاب هايك في عام 1936 **النظرية العامة**، كان قد حضَّر انتقادًا عنيفًا، لكنه كان حذرًا من كينز، ويعرف أنه قادر على تغيير أفكاره في شكل غير متوقع، لذلك لم ينشره[30]. وهكذا، منع موت كينز المبكر حصول نقاش حقيقي بين الاثنين. وكان هناك أوجه شبه كثيرة بين الرجلين، وكانا قريبين على الصعيد الشخصي أثناء الحرب وخلال إقامة هايك في كامبردج، إلى حيث انتقلت مدرسة لندن للاقتصاديات، وكان كلاهما ينتقد تحول الاقتصاد إلى الرياضيات، الذي سيطر في المدرسة الحدِّية (marginaliste)[31] والنيوكلاسيكية، والتي لم تولها المدرسة النمساوية أي

---

(29) ينظر: Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes* (Londres: MacMillan, 2003), p. 967; F. Hayek, *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées* (Paris: Les Belles Lettres, 2008; [1978])

بسبب حكمه على كينز، بأنه هاوٍ.

(30) «حين تتغير الأحداث، أغير رأيي» ينظر: Hayek, *Nouveaux Essais* (1978), chap. XVIII, p. 410.

(31) الحدِّية: هي إحدى نظريات علم الاقتصاد التي تحاول شرح التفاوت في قيمة السلع والخدمات من خلال الإشارة إلى فائدتها الثانوية أو الحدية. فالقيمة الاقتصادية تنبع من الفائدة الحدية. فقطعة الألماس سعرها أكبر بكثير من الماء الذي هو عنصر حيوي يسبب فقدانه الموت. هذه المفارقة تعود بحسب الحديين إلى أن الفائدة لا تتدخل في سعر السلعة إلا على حد أو هامشيًا. وبالتالي فإن كمية قليلة من الماء تكفي للشرب والبقاء في قيد الحياة وفائدتها كبيرة للغاية أو لامحدودة. وكميات أخرى من الماء يمكن وصفها بأنها مفيدة للغسل والطبخ ...إلخ، وكميات غيرها مفيدة لأعمال أخرى غير ملحة مثل ري النبات أو غسل السيارة. في المجمل يكون علينا الفصل بين مستويات مختلفة من الفائدة ومنها الفائدة الحدية والفائدة الكلية. الماء ضروري للحياة ويمكننا بسهولة الاستغناء عن الألماس، ومع ذلك الألماس أغلى بما لا يقاس. الإنسان العطش مستعد أن يدفع جميع ما يملك لقاء كوب ماء. ولكن بعد الكوب الأول تنخفض الفائدة الحدية بعد أن كانت =

قيمة. وقد اهتم كلاهما بكثير من الأشياء خارج اهتمامهما بالاقتصاد، بخاصة علم النفس، ولم يعتبرا أن الاقتصاد **علم**، بل فرع معرفي (discipline) يتطلب معلومات متعددة ومتشابكة، وخصوصًا الحدس وطريقة تفكير غير أرثوذكسية «جانبية». وكان هايك، في شكل خاص، عبقريًّا يهتم بكل شيء. وكانا مقتنعين أن **المعرفة** في الاقتصاد لا يمكنها أن تكون إلا ذات طابع محدود، بسبب عناصر التقلب والاحتمالات التي تتدخل فيه، وشرح كينز لهايك إلى أي مدى كان تلامذته دوغمائيين، وكم كان هذا يقلقه.

لكن وفي حين أن كينز كان تحرر من تأثير الاقتصاد الكلاسيكي، فإن هايك بقي مرتكزًا بثبات في الفكر الأرثوذكسي للمدرسة النمساوية، التي كانت تعتبر الادخار محركَ النمو الاقتصادي. وإذا كان كينز قد اعتبر أن أزمة 1929 جاءت بسبب انهيار الاستثمار والادخار وكانت عائقًا أمام الازدهار الاقتصادي، فقد كانت لدى هايك اعتبارات أخرى: إن زيادة الاستثمار هي السبب في الأزمة. وهو انتقد كينز ومنظري خفض الاستهلاك واقتراحاتهم في التضخم، ويعتبر أن كل ادخار يؤدي إلى الاستثمار، وأنه ليس هناك انخفاض في الاستهلاك، إذًا ليست هناك سيولة يمكن ضخها في الاقتصاد لإعادة إحيائه. من هنا جاء الإفلاس الأخلاقي لكينز، الذي لم يكن يهتم بالمدى الطويل، وفقًا لجملته الشهيرة التي نستعيدها هنا: «على المدى الطويل، سوف نكون جميعًا أمواتًا». والتركيز على المدى القصير غير أخلاقي: ولا يكون اقتصاد الوفرة ممكنًا إلا إذا عشنا فوق مستوانا المالي. ومن المهم أن نذكر هنا هايك وحكمه على سياسات كينز في كتابه **الأسعار والإنتاج** (*Prix et production*)، وهي ما زالت حالية حتى اليوم:

= هائلة في الكوب الأول بحيث تصير لا شيء عند بلوغ الكوب الأخير (أي قبل حالة الشبع التي لا يقدم الاستهلاك المضاف أي إشباع إضافي لها). هذا من جهة الطلب. أما من جهة العرض فإن من يمتلك عشرة أكواب ماء بعد أن شرب حتى الشبع مستعد لعرضها مقابل لا شيء تقريبًا. في المقابل قطعة الألماس نادرة بشكل يبقى فيه الطلب قويًا، ناهيك بصعوبة استخراجها ما يدفع بالعارضين إلى طلب سعر أعلى... أما الفائدة الكلية فهي مجموع الفوائد المستخرجة من مجموع الكميات المستهلكة. (المراجع)

إن الحجة الأساسية التي يفصِّلها هذا الكتاب هي أن توسُّع القروض يؤدي إلى توقف خاطئ لعناصر الإنتاج والعمل في شكل خاص، من حيث توجيهها نحو وظائف لن تعود مغلّة ما إن يتوقف التضخم عن الصعود بسرعة. وحين يحصل ذلك، لا يعود من الممكن تجنب ردة الفعل، ويمكن أن تجعلها جميع محاولات تأخير الاستحقاق التعيس أصعب. وكما أعلنت خلال أربعين سنة وأكثر، فإن الوقت المناسب للوقاية من الانهيارات يجب أن يحصل خلال فترة التمدُّد وهذا يتطلب ألا نستعمل نمو القروض لخلق فرص عمل، سوف تكون، بالطبع، مؤقتة.

«ليبرالية الحرب الباردة»:
ريمون آرون، كارل بوبر، إزايا برلين

إن الأرضية المناسبة لتطور النيوليبرالية كانت حضرت عبر فكر جيل من الليبراليين الذين جُمعوا تحت اسم «ليبرالية الحرب الباردة»[32]، والذين لم يصطفوا سياسيًّا وبشكل راديكالي في صف المناهضين للاشتراكية، إلا أنهم في نضالهم ضد التوتاليتارية أبدوا شكوكًا وأظهروا تشاؤمًا تجاه الليبرالية «الجديدة» والاشتراكية في آن. وقد كان لانتقاداتهم الحرية «الإيجابية» بالذات، أي الحرية بصفتها مثالًا اجتماعيًّا جماعيًّا، كما كان لمفهومهم عن حدود العقل وأخطار العقلانية، كما لتأكيدهم تعددية القيم... تأثير كبير في بعض المفكرين أمثال هايك، وذلك قبل السبعينيات بكثير.

الشكوكية والتشاؤم

ما سميناه «ليبرالية الحرب الباردة» لم يكن بالتأكيد حركة، وإنما حساسية مشتركة لكتَّاب مختلفين تمامًا، كارل بوبر (1902–1994) وريمون آرون

(32) نتابع هنا: Müller, pp. 45-64. ودراسته الوجوه الثلاثة الرمزية لريمون آرون، إزايا برلين وكارل بوبر.

(1905-1983) وإزايا برلين (1909-1997)، كانوا جميعًا مشككين بالآمال المعقودة على الليبرالية «الجديدة»، وإثر فشل الاشتراكية في القرن العشرين، تعزَّز شكهم هذا بسبب وضع الحرب الباردة، ولكنهم كانوا جميعًا أوفياء لليبرالية توكفيل وجون ستيوارت مِل[33].

أما في ما يخص هؤلاء الكتّاب، فيجب الحديث عن حساسية متشائمة أمام عبثية التاريخ، والحرب، واللاعقلانية البشرية، والشعور الحاد بالتعقيد، والتنوع الدائم في المواقف وصعوبة القرار أكثر من الحديث عن فلسفة سياسية. إن موقفهم هذا يقترب من تشكيك هيوم في القرن الثامن عشر، وهو متأثر كذلك بـ«الليبرالية اليائسة» عند ماكس فيبر. وكما نرى بوضوح عند بوبر، الشيء الوحيد الممكن للكائن البشري هو تقليص المعاناة وليس البحث عن السعادة، فالمنفعية السلبية عند بوبر هي الموازي الأخلاقي **للقابلية للخطأ**: لا يمكننا أن نثبت أن نظرية ما حقيقيةٌ، ونستطيع فقط إثبات أنها تقف في وجه الدحض، والاعتراض و«التزوير». ونجد عند آرون وبرلين تشكيكًا مماثلًا، يرتكز على رفض العقلانية الدوغمائية، والبنائية، والأنظمة الخانقة للحريات، والأيديولوجيات التوتاليتارية، مثل الماركسية التي تدعي أنها حلت مشاكل البشر في شكل نهائي. وبالنسبة إليهما، الدوغمائية الأخلاقية ما هي إلا رديف التوتاليتارية السياسية. ويرفض بوبر في كتابه **المجتمع المفتوح وأعداؤه** (*La société ouverte et ses ennemies*) (1945) مفكري النظام، الذين من أفلاطون حتى ماركس وفرويد، لا يعترفون بالحرية البشرية لمصلحة مفهوم للعقل «فوق-بشري» مخاتل ومريض، مفهوم «شبه - علمي» لا يمكن التحقق من حججه أو «تزويرها». ونجد عند هايك، رفيق درب بوبر، الحجة ذاتها الموجهة ضد «العلموية» (scientisme).

---

(33) بعكس ذلك، كان بعض النيوليبراليين، مثل الاقتصادي النمساوي لودفيغ فون ميزس (1881-1973) منتقدين جدًّا مِل، وقد اتهموه بالضعف والكرم المبالغ فيه تجاه الاشتراكية. ينظر:
von Mises, *Liberalism*, 1927

وتوجد نصوص فون ميزس كلها تقريبًا على موقع: www.vonmises.org

لكن هذا التشكيك، وبعيدًا من أن يؤدي إلى العدمية، يجعل الحرية البشرية أغلى، ومسؤوليتنا ملحّة أكثر. هؤلاء الكتّاب الثلاثة، وهم تلامذة ماكس فيبر، كانوا المدافعين عن «أخلاقية المسؤولية»، ورافضين عدمَ إنسانيةِ «أخلاقيةِ الإقناع»، فالحرية تكون بالقدرة على **المقاومة** وليس ببناء عالم أفضل. وهكذا، هم يجدون عند لوك وحيهم الأول، والحق في مقاومة السلطة الظالمة الذي أسس الليبرالية السياسية والأخلاقية. الليبرالي هو إذًا شخص لا يملك أي تأكيد، هو «أكيد فقط ألا تأكيد»، ولكنه يبقى مع ذلك مخلصًا لوجوب الحياة إنسانًا حرًّا.

من المفيد لتوضيح هذا الموقف فهم سبب كون **تعددية القيم** التي دافع عنها إزايا برلين، وفقًا لرأيه، الصفةَ الأهم لليبرالية الكلاسيكية والموروث الذي يجب الحفاظ عليه بأي ثمن في وجه الدوغماتية كلها والتوتاليتارية كلها. وهو ينتقد بعنف اليوتوبيات العمومية في القرن العشرين التي أرادت عقلنة التاريخ البشري وخلق التناغم بين الحريات الأساسية. وترمي تحليلاته في شكل خاص إلى الدفاع عن المثال الليبرالي المهدَّد، وذلك بتأكيد حقيقة تعددية القيم مجددًا. وهو يستشهد بشستوف (Chestov): «فكرة الوحدة الكاملة هي فكرة خاطئة كليًّا». ويوجد أساس الحرية بالذات في عدم التأكيد ذاته، في الضرورة الدائمة بأن علينا اتخاذ خيارات لا تكون دائمًا مضمونة بين قيم لا يمكن قياسها وربما هي حتى متعارضة. ونجد القناعة ذاتها والرفض للعقائد الواحدية ذاته عند بوبر وهايك[34]. إن هذا الوضع الوجودي في الخيارات هو «الدليل» الوحيد للحرية البشرية. يكتب إزايا برلين في كتابه **مديح الحرية** (*Éloge de la liberté*):

> إن عالم تجربتنا العادية هو عالم نكون فيه بمواجهة خيارات بين أهداف نهائية بالتساوي ومتطلبات مطلقة بالتساوي، ويؤدي تحقيق إحداها إلى التضحية بالبعض

---

(34) «إن صورة الإنسان بصفته كائنًا قادرًا، بفضل عقله، على الارتفاع فوق قيم حضارته لكي يحاكمها من الخارج أو من وجهة نظر أكثر علوًا هي وهم» (Hayek, *Nouveaux Essais*, p. 48).

الآخر في شكل لا يمكن تجنبه. وفي الواقع، لهذا الوضع بالذات يولي البشر أهمية طائلة كهذه لحرية الاختيار.

يعترف برلين بأنه «بمعنى ما شخصٌ وجودي»، ويعتبر آرون أن الليبرالية هي بالتأكيد خيار وجودي، طريقة ما للوجود في العالم والحياة أكثر من كونها أيديولوجية سياسية، فتعددية القيم، «حرب الآلهة» التي ذكرها ماكس فيبر، وهو أحد المفكرين الأكثر تأثيرًا في ليبرالية الحرب الباردة، هي الحجة الوحيدة المقنعة التي تبرر الإيمان بالحرية بالنسبة إلى برلين، كما إلى بوبر وهايك. وكانت النتيجة الأهم لهذا الاعتراف بتعددية القيم بالتأكيد، أن العلوم الاجتماعية، وعلم الاقتصاد جزء منها، لا يمكنها أن تكون علمًا كالعلوم الطبيعية، وهذه كانت قناعةَ هؤلاء الكتَّاب كلهم. يقول هايك: «إن الفكرة **الحقيقية** التي تقول إنه لا يمكننا أن نستخلص أي نتيجة عن صحة القيم انطلاقًا من فهمنا الصلات السببية بين الأحداث، قد امتدت إلى الإيمان الخاطئ بأن العلم لا يولي قيمة للقيم». وعلى العلوم الاجتماعية والاقتصادية أن تأخذ في الاعتبار القيم، لأن غرضها هو عمل الأفراد الحر، الحر بمعنى أنها دائمًا الغرض في الخيارات والقرارات، في التفضيل بين قيم غير قابلة للقياس، كما قال برلين. ربما علينا أن نرى في رفض العقلانية الواحدية والدوغمائية، وفي القناعة بأن هذه تؤدي بالضرورة إلى التوتاليتارية وتدمير الحريات، الحظ المشترك لجميع مفكري الحرب الباردة هؤلاء والذين أثروا في جزء كبير من المفكرين النيوليبراليين، في الأقل أولئك الذين على مثال هايك، جاؤوا من أوروبا القديمة.

هل يوقِّع تشاؤم كهذا الحكم بالموت على الليبرالية الاجتماعية؟ هل هؤلاء الكتَّاب هم في الحقيقة محافظون اجتماعيون؟ إذا كانوا جميعًا التزموا في شكل ناشط حرب الأفكار ضد الماركسية، فإن ذلك لم يؤدِّ بهم إلى رفض دولة الرعاية، كما فعل النيوليبراليون. ومن وجهة النظر هذه هم باقون في سلالة مِل، أي أعضاء في الحركة الليبرالية. ومع أن بوبر كان حاضرًا مع هايك عند ولادة جمعية مون بيلران، إلا أنه كان يعتبر نفسه مفكرًا معارضًا للتوتاليتارية، وللسلطوية وللمحافظة، أما آرون فقد اعتبر أن دولة الرعاية كانت مناسبة للمجتمعات الصناعية، ولو أنه أسف لغياب حرية اقتصادية أكبر. واعتبر هايك نفسه، برغم

تهجمه على «العدالة الاجتماعية»، نصيرًا لمدخول الحد الأدنى، خلافًا لليبرالية المتطرفة والليبرتارية.

نقد الحرية «الإيجابية»

إن مسألة الحرية هي التي تلقت الأثر الأكبر لمساهمة مفكري الحرب الباردة الفلسفية.

لنُعِد التذكير سريعًا بعبارات النقاش[35]. في نص شهير جدًّا في **مفهومان عن الحرية** (*Deux concepts de liberté*) (1958)، يضع إزايا برلين شكلين من الحرية في مواجهة بعضهما بعضًا، الحرية **السلبية** عند الليبرالية الكلاسيكية والحرية **الإيجابية** التي كانت في قلب الليبرالية «الجديدة» مع - كمثال - نقد حرية العقود التي قام بها ت. هـ. غرين (يُنظر سابقًا الفصل الرابع). وحين فكَّر بالحرية الليبرالية، حرية الحديثين، فإنه رأى فيها تيارين متناقضين، الأول **واحدي** يميز عقلانية عصر الأنوار ويؤكد وجود قيمة عليا هي العقل ويستنتج أن يكون المرء حرًّا، وهو طريقة ما في التصرف والتحرر مثلًا، وأيضًا الخضوع للعقل. أما التيار الثاني فهو **التعددي**، كما رأيناه عند مونتسكيو، وهو يعتبر أنه بسبب تعدد الاحتمالات التي نتعرض لها، فإن الحرية هي القدرة على الاختيار بأنفسنا - مهما كان خيارنا - بطريقة مستقلة، مع جميع الأخطار التي تنجم عن ذلك. وبطريقة موازية، هناك مفهومان عن الحرية متعلقان بهذين المثالين السياسيين عن الحرية الإيجابية وعن الاستقلال.

تسمى الحرية الليبرالية «سلبية» لأنها تهتم قبل كل شيء بحماية المساحة والقدرة على العمل الشخصيتين والخاصتين بالفرد، ضد السلطة وتدخلات الآخرين والمجتمع وما فيه من جماعات، مثل الكنائس، أو ضد قدرة الدولة

---

(35) ينظر تعليق: Jean-Fabien Spitz, *La Liberté politique* (Paris: PUF, 1995), pp. 83-121; Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Oxford UP, 1997), pp. 17-21.

من أجل تقديم ممتاز للنقاش. ينظر، كذلك، لنقد الحرية السلبية: Charles Taylor, *La Liberté des Modernes* (Paris: PUF, 1997), pp. 255-283.

على الإرغام، إذا كان ذلك غير مبرر. والحالة الوحيدة التي يكون فيها تدخل الدولة أو المجتمع مبررًا، هي حين تصبح سعادة الآخر مهددة:

> لا يحق للبشر إعاقة حرية الحركة لأي كان إلا لتأمين حمايتهم الخاصة. والسبب الوحيد الشرعي الذي يمكن جماعة امتلاكه لاستعمال القوة ضد واحد من أفرادها، هو منعه من إيذاء الآخرين.

إن مفهوم الحرية **السلبية** أو **الحرية من**، هو محايد تجاه الحرية البشرية، ويقرر أن أي حكم تقييمي على مضمون الخيارات الفردية لن يكون مقبولًا إلا إذا كانت هذه الخيارات تؤدي إلى الضرر بالغير، وهذا ما هو في قلب المفهوم الليبرالي لسيادة الفرد.

أما مفهوم الحرية **الإيجابية**، أو **الحرية لأجل** (freedom for)، فهو لا يكتفي بتأكيد قدرة الفرد على التحرك كما يريد، ولكن يضع له حدودًا في الحال ويحتفظ بكلمة حرية للاستعمال «الجيد» الذي يقوم به الفرد. والحرية تستتبع **حكمًا تقويميًّا** على الخيارات الفردية التي - كما يقول برلين - لا تتوافق مع الليبرالية. وهذا المفهوم ينتج من التباس بين القدرة على التحرك كما نريد، الاستقلال (l'indépendance)، والقدرة على التحرك وفقًا لمثال أو معيار محددين مسبقًا، كالعقل أو الاستقلالية (l'autonomie)، أو احترام الآخر أيضًا، وهذه كلها مفاهيم مهمة جدًّا لكنها ليست في مجال الحرية، بل في نقيضها، هي تحديد مقبول للحرية، كأن الطاعة والحرية ليستا في تناقض. والاعتراف بالقدرة على التفكير والتحرك من دون ضغوطات على الفرد شيء، أما تحديد ما هو أفضل استعمال لهذه القدرة، أي ما هي حدودها، فشيء آخر. فما أن نقارب الصفة الإيجابية للحرية حتى نضع لها حدودًا، ونطلق حكمًا تقويميًّا عليها، وهذا ينكر التعددية التي تحدثنا عنها سابقًا، كما أننا نفرض تراتبية أو انتقاء، يفترض أن يكونا نتيجة القرار الفردي. إضافة إلى ذلك، فهذا مفهوم **مثالي** للحرية البشرية يؤكد أن المظهر الأهم لها هو القدرة البشرية بالضبط على قيادة الذات والتحرك وفقًا للعقل، في حين أن هناك أشكالًا أخرى للحياة الجيدة ممكنة واستعمالات أخرى للحرية.

هناك نص شهير لروسو، **الرسالة الثامنة من الجبل** (*Huitième lettre de la Montagne*)، يوضح جيدًا هذه المشكلة:

> مهما أردنا خلط الاستقلالية بالحرية، فإنهما تبقيان شيئين مختلفين جدًّا، حتى أن الواحدة تلغي الأخرى. حين يفعل كل واحد ما يحلو له، فإنه يفعل في أغلب الأحيان ما لا يروق للآخرين، وهذا لا يسمى حالة حرة، فالحرية ليست فقط في أن نفعل ما نريد وإنما أيضًا ألا نكون خاضعين لإرادة الغير، وهي تتضمن أيضًا ألا نُخضع إرادة الغير لإرادتنا.

ما هو إشكالي، في هذا التعريف، بالنسبة إلى برلين، هو أن روسو يعرِّف الحرية بطريقة إيجابية ومثالية، كأنها نوع **ما** من التصرف مستند إلى نوع ما من القيم، مثل عدم السيطرة، وأنه يدخل خلسةً حكمًا تقويميًّا كأنه شيء غير قابل للنقاش، وأن التوافق يسود على تعريفه. وستكون الحرية الإيجابية ممثَّلة بمثال الاستقلالية السياسية، بالمعنى الذي أعطاه سبينوزا، وروسو والجمهوريانية، وبالاستقلالية الأخلاقية بمعنى كانط: الخضوع لقانون العقل الفردي أو الجماعي. في هذه الحال، تكون الفردية ثانوية نسبة إلى الخضوع للعقل ولقوانين تجعلنا وحدها كائنات بشرية حقًّا، وهنا تختفي الحرية كقدرة على الخيار وكاستقلالية. إذًا، الحرية الإيجابية هي عكس الحرية، وهي تفرض حدودًا باسم القيم التي على الفرد أن يستطيع بالأحرى الطعن فيها دائمًا. وهكذا نرى الصلة الأساسية بين حرية الخيار أو الاستقلالية وتعددية القيم. وفي الواقع، يعتبر برلين أننا لا يمكن أن نعرِّف الحرية بطريقة إيجابية من دون تدميرها، ومن دون تجاهل تعدد الخيارات والطرائق لاستعمال هذه القدرة، التي يحترمها فقط التعريف السلبي وفرض حدود فعلية وسعادة الآخر من دون التعرض لقيم واعتقادات أخلاقية أو دينية، كما هي الحال في مبدأ مِل. وما ينتقده برلين في الحرية الإيجابية، هو أنها تفترض الاعتقاد بوجود قيمة عليا ومشتركة للكل، مثلًا قيمة الفرد العقلاني، كما عند كانط مثلًا. لكن إذا بدَّلنا الفرد العقلاني بالمؤمن أو المخلص للحزب، فسوف نرى إلى أين تأخذنا الحرية الإيجابية.

الضمانة الوحيدة ضد الدوغمائية الأخلاقية والتوتاليتارية السياسية الناتجة عنها، هي تأكيد تعددية القيم وضرورة الخيار والمسؤولية كإثباتات على الحرية الإنسانية.

لا تأتي قيمة الحرية من أنها تمثل الطريقة الأفضل للحياة أو الأكثر عقلانية، ولكن من أنها تسمح للأفراد ولمُثُلهم العليا المتنوعة بأن تتطور، لهذا يصبح مبررًا إذًا تحديد الحرية بوصفها مثالًا أعلى للسماح للمُثُل الأخرى بأن تتقدم، ولكن ليس لاحترام العقل بصفته شيئًا مطلقًا، لأنه ليس إلا مثالًا من بين المثل الأخرى. ويمكن المثال الليبرالي للحرية أن يدخل في صراع مع المساواة أو الأمان، ومع قيم الجماعة والتلاحم الاجتماعي. ويذهب برلين بعيدًا، حيث يؤكد أن لا داعي لإعطاء الأولوية للحرية، سلبية كانت أم إيجابية. وتعبِّر تعددية القيم لديه عن جانب مدمِّر يجب أخذه في الاعتبار، وهو يؤدي إلى انتقاد طموح بعض الليبراليين في نشر قيم عصر الأنوار في كل مكان في العالم. بالنتيجة، يجب التوقف عن اعتبار الحرية مثالًا إيجابيًّا والنظر إليها بوصفها **شرط الحد الأدنى لتنمية** جميع المثل المتناقضة وغير القابلة للقياس، والتي تؤلف الحياة الجيدة.

لكنّ برلين يخلق ارتباكًا حين ينسب مثال الحرية السلبية إلى «أبطال» الليبرالية الكلاسيكية: وهم مونتسكيو، جيفرسون، كونستان، توكفيل ومِل، وينسب مثال الحرية الإيجابية إلى مفكري «القارة»[36]، كهردر (Herder)، روسو، كانط، فيخته (Fichte)، هيغل وماركس، وكذلك إلى اليعقوبيين والاشتراكيين، الذين يعتبرون جميعًا أن الحرية هي خضوع الفرد للعقل الجماعي. وتبدو له الحرية الإيجابية، كما عند هايك، «طريقَ العبودية»، وهي تتحول بسهولة إلى تبرير أيديولوجي يسمح بمراقبة البشر والتلاعب بهم لتضعهم في خدمة الأهداف التي أعلنتها سلطة ما عقلانية، وخصوصًا إنسانية صرفًا، ما يتضمن أن جميع الذين يناقضونها هم ما تحت الإنسانية، أو لاإنسانيون.

---

(36) أي الأوروبيين. (المراجع)

غير أن نقد برلين، الذي بدا مقنعًا في جو الحرب الباردة والجو المضاد للاشتراكية، ليس محقًّا تجاه المفهوم الليبرالي بكليته، لكنه يتحاشى خصوصًا طرح الأسئلة الموجعة حول طبيعة الحرية الليبرالية، وحول تماثل الحرية الفردية مع امتيازات أولئك الذين يملكون إمكان أن يكونوا أحرارًا، وهذا ما هاجمه بعنف ت. هـ. غرين ومفكرو الليبرالية «الجديدة». ومن المؤكد أن ليبرالية الحديثين سلبية، بمعنى أنها تتغذى من الشك والمعضلات في الوضع البشري، حيث ترمي إلى حمايته أكثر من رغبتها في ترقيته. هي مجموعة الحقوق والحماية الضرورية للتطور الفردي، وهذا بالتأكيد مصدر لإغناء الجماعة ولكنه أيضًا موضوع خيارات ضرورية وصعبة. لكن يجب ألا ننسى أن تطور الفردية الحر هو بحد ذاته قيمة إيجابية عند الليبرالية، وربما هو مفهومها الأكثر أهمية. ومع أن التشكيك عند برلين مفيد للوقوف في وجه الدوغمائية وتجنب جعل الحرية غاية في حد ذاتها، إلا أنه يمكن أن يقودها إلى النسبية، وألا يسمح لها بأن ترى مكان الفردية قيمة مركزية وإيجابية في ليبرالية مِل. وكان برلين من المعجبين بمِل كثيرًا، مع أن مِل كان اعتبر الحرية الفردية مفهومًا إيجابيًّا، وأنها نداء للتطور الشخصي والاستقلالية تجاه المحافظين الاجتماعيين، وأنها مصدر للتقدم والثراء للمجتمع كله.

ويكمن خطر «ليبرالية الحرب الباردة» بالتأكيد في أنها عبر تشكيكها سوف تحضِّر أرضية الأيديولوجيا النيوليبرالية، وهذه بدورها سوف تتورَّط في نقد الحرية «الإيجابية» وأخطار المثالية. وهي حين ترفض كل مقياس **أخلاقي** لتعريف حدود الحرية، حكمت على نفسها بالنسبية الأخلاقية، وحضرت بذلك الثورة النيوليبرالية التي تعتبر أن الحرية الفردية هي أساسًا أداة الفاعلية الاقتصادية. وسوف نرى كيف يعطي جون رولز حلًّا مناسبًا أكثر لمسألة حيادية الليبرالية تجاه المفاهيم الكثيرة للحياة الجيدة، والتي تحاول جميعًا تبرير حدود الحرية الفردية.

نيوليبرالية هايك: هل هي ليبرالية راديكالية؟

مع أن فريدريش هايك كان أحد رواد النيوليبرالية وأحد أهم مفكريها (يكفي أن نذكِّر هنا أنه كان من الذين استوحت منهم مارغريت تاتشر سياستها)،

فمن المفيد إبراز فرادته نسبة إلى مفكري الحركة الآخرين الذين كانوا أكثر عقائدية، وخصوصًا الليبرتاريين، أو الليبرالية المتطرفة لميلتون فريدمان، الذي لم يكن يشاركه الرأي في السياسات النقدية، وكذلك إبراز كم أنه كان في الحقيقة **ليبراليًّا راديكاليًّا** أكثر من كونه نيوليبراليًّا بالمعنى المعتاد للكلمة.

بما أن أفكار هايك السياسية والأخلاقية تستند إلى مباحثه في الإبيستيمولوجيا، ومفهومه حدود المعرفة البشرية، فمن الأفضل البدء بتقديم **دفاعه الإبيستيمولوجي** عن الحرية الفردية، الذي لا يمكن بحثه من دون ذكر مقدمة **عن الحرية** لمِل، والتي هي قريبة من دفاع إزايا برلين وكارل بوبر.

حدود المعرفة

«في الواقع يبدو أن فهم حدودنا الخاصة هي المهمة الأصعب والأهم للعقل البشري»، هذا ما كتبه هايك في **العلموية والعلوم الاجتماعية** (*Scientisme et sciences sociales*). كان هايك نيوكانطيًّا، فهو كان يعتمد على أعمال كانط ويؤكد أن هناك حدودًا مطلقة لما يمكن العقل أن يعرفه عن نفسه وعن العالم في ذاته، عالم الحرية، الذي تجعله الحجة الاستعلائية عند كانط بمواجهة العالم التجريبي الذي هو معروف. وهكذا، فإن الوعي والحرية الإنسانية لا يمكنهما أن يكونا موضوعًا للمعرفة التجريبية. غير أنه، متابعًا في ذلك طريقة الفردانية المنهجية **والبراكسيولوجيا/ علم الأفعال الإرادية** (praxéologie) عند فون ميزس[37]، اعتبر هايك أن العالم الاجتماعي والاقتصادي هو نتيجة مجموعة من الأعمال الفردية البشرية غير المتوقعة والمتناقضة تحركها القيم، وليست العلاقات السببية هي التي تحددها، إذًا ليست معرفة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية تابعة **للعلم**، ولكن لمقاربة مختلفة. ينقض هايك الوهم الرياضي

---

(37) بالنسبة إلى لودفيغ فون ميزس وكارل منجر، ممثلي المدرسة النمساوية، يجب الانطلاق من المنطق الخاص بالأعمال البشرية الفردية praxéologie، وتفسير المجموعات الاجتماعية من وجهة نظر الفردانية المنهجية «الاقتصاد هو فلسفة الحياة البشرية والحركة البشرية وهو يتعلق بجميع البشر وجميع الأشياء، هو عصب الحضارة ووجود الأفراد البشري». L. von Mises, *L'Action humaine*, trad. fr. (Paris: PUF, 1985; [1949]), p. 926.

(mathématique) لـ «الثورة الحدّية» (révolution marginaliste) (جيفنس، فالراس)، تبعًا لكارل مينغر (Carl Menger) والمدرسة النمساوية. ويعتبر هايك، كما كينز، أن علم الاقتصاد والأحكام التقويمية لا ينفصلان. وليس الاقتصاد علمًا محايدًا، لأنه على علاقة بـ «القيم». هو «علم أخلاقي». ومن المهم التشديد على فرادة هايك، الذي يضع نفسه على هامش النظرية الاقتصادية النيوكلاسيكية. فوهم الاقتصاد الكلي، الذي يعالج الخليط التراكمي[38] (agrégats) وليس القرارات الفردية، هو المكان الأساسي للخطأ العلموي. وهنا بالذات يدخل هايك في خلاف عميق مع كينز، فموضوع الدراسة في الاقتصاد هو الكائن البشري لديه، وهو يتمتع بالحرية والإرادة، لكن لا يمكن توقع تصرفه. وحدها المقاربة الذاتية، الفردانية المنهجية، قادرة على جعلنا نفهم الظواهر الاجتماعية والاقتصادية. كذلك، يعتبر هايك أن المجتمع جسم معقد جدًّا، بل إنه أكثر تعقيدًا من الدماغ البشري. لذلك، فمن المستحيل إعطاء تفسير كامل لطبيعته وطريقة عمله، وهذا ما يجعل مشاريع البناء العقلاني كلها، من أفلاطون حتى ماركس، مستحيلة وخطرة، ويجعل التخطيط الاشتراكي في شكل خاص «تخمينًا قاتلًا». هنا نجد هايك في توافق تام مع كارل بوبر (**المجتمع المفتوح وأعداؤه**، 1949). هناك رابط مباشر بين العلموية والتوتاليتارية.

من هذه الحجة العامة، المستندة إلى حدود العقل البشري والخطر الناجم عن تجاوزه، ينتقل هايك إلى حجته الأكبر، وهي ضد كل تدخل للدولة وضد نظام الاقتصاد الموجه. إن هذه حجة **علومية** (épistémique)، أي إنها مرتكزة إلى طبيعة الأحداث الاجتماعية والاقتصادية وإواليات السوق في شكل خاص. وينتشر العمل في الأسواق من خلال أخذ القرارات في وضع متقلب. والأسعار هي قبل كل شيء إواليات لنقل المعلومة، ولا يمكن اعتبارها حلًّا لأنموذج توازن، فالأسعار هي إشارة تحدد للفرد ما ينبغي عمله، وما عليه تصحيحه احتماليًّا، أن ينتج أكثر أو أقل، أن يستهلك أكثر أو أقل، الآن أو بعد حين. تنتقل

(38) مقدار تركيبي يسم النشاط الاقتصادي لبلد ما ويتحصل بالاعتماد على جمع معطيات مأخوذة من فروع مختلفة من المحاسبة الوطنية (الخليط التراكمي هنا هو الناتج الوطني الإجمالي والدخل الوطني الإجمالي). (المراجع)

هذه الإشارة بطريقة مجردة وغير شخصية. ولا يمكن أي إوالية أخرى، وبخاصة عبر التخطيط، أن تؤدي إلى هذه النتيجة وبالفاعلية ذاتها. وليس السوق أنموذجًا مجردًا للتوازن. إنه سيرورة مرتبطة بشبكة معلومات يحب هايك أن يقارنها بنظام الأسعار. ونظام السوق هو تبادل تفاعلي[39] (catallaxie)، هو نظام عفوي ينتج من أفعال الناس، الذي يخضعون بدورهم إلى القواعد القانونية المتعلقة بالملكية، بالخسارات والعقود. ويعتبر هايك ومعه المدرسة النمساوية، أن الأسواق تملك وظيفة عُلومية، فهي تُعلم المنتج والمستهلك عن إمكانات الربح أو الخسارة، وذلك عبر إواليات تشكيل الأسعار. إذًا، تتكون المعلومات من داخل الأسواق لا من المراقبة الخارجية، فهذه الأخيرة لا يمكنها بالتأكيد جمع المعلومات الضرورية كلها لتنظيم الاقتصاد أو التخطيط له. لا يمكن أحدًا أن يعرف كيف تتوزع الموارد والخيارات عند المستهلكين في كل لحظة، من جهة لأنها معقدة جدًّا في شكل لا يمكن تخيله، ومن جهة أخرى أيضًا لأن السوق نفسها هي التي تعطي هذه المعلومات الاقتصادية الدقيقة، فالأسعار هي إشارات غير شخصية و«بفضل لعبة السيرورة هذه يمكننا إبراز تركيبة متعلقة بالأسعار والأجور. ومن هذه التركيبة سوف ينتج حجم وبنية للإنتاج العام، حيث إن القيمة الحقيقية للحصة الممنوحة لكل واحد، سواء عبر المصادفة أو الكفاءة، تكون مرتفعة بمقدار ما تسمح لنا معلوماتنا بأن نعطيها»[40]. إن المعنى هنا هو معرفة ضمنية، محلية وعملية، وهذه يمكن نظام أسعار وأجور مفروضًا في شكل اصطناعي عبر التخطيط أن يدمرها. وتوحي حدود المعلومات عن الحالة الاقتصادية، أن النظام العفوي للظواهر الاقتصادية هو سهل الوصول فقط للفاعلين أنفسهم، أي أرباب العمل والمستثمرين، ولرؤيتهم إمكانات السوق نفسها. هي إذًا **معرفة عملية لا** يمكن أي حساب أو تخطيط الحصول عليها. هذه الحجة العُلومية تتنبأ بفشل الاقتصاديات المخططة ليس لأنها محكوم عليها أخلاقيًّا، ولكن لأنها غير قادرة على جمع المعلومات الضرورية للتنظيم. وقد بان الدليل على هذا الفشل حين

---

(39) هو نمط تجريدي من إدارة المعلومات ينتج منه نظام عفوي أَمْثَل؛ هو النظام المتحصل من الضبط أو الاستعدال المتبادل للكثير من الاقتصادات الفردية لتتلاءم مع السوق. (المراجع)

(40) Hayek, *Le Mirage*, p. 87.

انهارت اقتصاديات المعسكر الاشتراكي المخططة، وحتى حين يُذكَر وبشكل مستمر، حلم التخطيط، فإنه لم يعد يجد أي تأييد واقعي.

من المؤكد، أن هايك كان المفكر الحديث الذي فهم أكثر من غيره أن عجز الاشتراكية عن منافسة الرأسمالية لا ينتج من أنها أدنى منها أخلاقيًا، بل من أنها غير فعَّالة، فهي لم تفهم طبيعة السيرورة الاقتصادية. وليس المخطط بل رب العمل هو الذي في موقع استيعاب السيرورة الاقتصادية، لأنه يفهمها «من الداخل» ويتلقى المعلومات الضرورية في شكل مستمر من السوق ومن نظام الأسعار، يعود إذًا فشل كل تخطيط مركزي إلى استحالة إبيستيمولوجية: **المعرفة الشاملة الضرورية هي متعذرة البلوغ**. وعن هذه النقطة، كان هايك بالتأكيد محقًّا، كما برهن ذلك التطور الاقتصادي للسنوات الثلاثين الأخيرة. ولا تعود نجاحات الثلاثينيات المجيدة ربما إلى السياسات التدخلية، كما جرى الظن، خصوصًا في فرنسا، بسبب تقليد الدولة وسياسة كولبير، ولكن إلى تخمين إعادة بناء اقتصاديات ما بعد الحرب في سياق تحرير التبادلات الاقتصادية. وما إن انتهت هذه، حتى عجزت القيادية الاقتصادية عن وقف النتائج البنيوية التي تخص البطالة والاستثمار والتي رمت بثقلها على اقتصاديات أوروبا منذ السبعينيات. كذلك، حين بدأت أزمة مالية جديدة تطاول البنوك في عام 2008، أكدت النداءات المتصاعدة في أغلبيتها، والتي كانت تطالب بتدخل الدولة لضبط الأزمة، على الصفة الموقتة والمحدودة لهذا التدخل، وذلك تحديدًا بسبب عجز هذه عن الحصول على المعلومات الضرورية لهذا الضبط، التي لا يمكن إلا الأسواق وحدها أن تقدِّمها.

الدفاع عن اقتصاد السوق

ماذا علينا أن نستنتج من هذه الحجة؟ هناك احتمالان. نستطيع، وهذا ما فعله هايك في أغلبية أعماله، الدفاع عن اقتصاد السوق على قاعدة تفوقه التقني، كما يمكننا القول، والاستنتاج بالتالي أن الليبرالية الاقتصادية هي النظام الأفضل الذي يسمح بالاستفادة المثالية للجميع ويترك لكل واحد أن يكون حرًّا قدر المستطاع. على الصعيد الاقتصادي، تبرهن حجة هايك بطريقة مقنعة أن

اقتصاد السوق هو النظام الاقتصادي الأكثر إنتاجية للجميع من وجهتي نظر: الحرية الفردية والازدهار الجماعي. إنه النظام الذي يسمح بإطعام أكبر عدد من البشر وبإرضاء أغلبية الحاجات الأساسية من دون أن يمس حرية الخيار. لكن هذا لا يعني أبدًا أنه النظام الاقتصادي الأفضل أخلاقيًا أو **الأكثر عدالة**. وفي الواقع، وبما أن «هايك ينطلق من مبدأ اقتصادي، لا من مبدأ **أخلاقي** [...] لذا يجب تقدير العقيدة من وجهة نظر اقتصادية، وليس من وجهة نظر أخلاقية»[41].

في اقتصاد السوق، يُكافأ كل منتج وفقًا لمساهمته في سيرورة السوق، لا وفقًا لعمله، لكفاءته، لحاجاته أو لحسن طالعه أو لسوء حظه. بهذا المعنى، فإن السوق سيرورة غير شخصية، غير إنسانية ولا أخلاقية. إنها أشبه باليانصيب ويجب أن نُقرَّ في لعبة السوق ما نرضى به في أي لعبة تتدخل فيها المصادفة، ونعني بذلك أن العدالة الوحيدة هي عدالة القواعد المحددة في البداية واحترام هذه القواعد لا النتيجة. لذلك، يصبح الحديث عن «عدالة اجتماعية» خارج هذا المعنى السياقي بلا مضمون، لأن الأعمال البشرية وحدها تكون عادلة أو غير عادلة. غير أن المجتمع ليس كائنًا بشريًّا! هذه العبارة هي متأثرة برؤية قياسية إناسية للمجتمع ويجب أن تُحذف من المفردات السياسية، كما يجب تبديد الأوهام: ليس هناك أي علاقة بين جدارة الفرد أو جهده وبين المدخول الذي يحصل عليه، فالأجور لا توصف بأنها عادلة أو غير عادلة. وإن كان من الصعب القبول بذلك، فإن هذا لا ينزع عن هذا النظام حسناته: حرية خيار أوسع ومساواة في الفرص، لأننا جميعًا جهلة أمام المصادفة، كذلك حماية ضد الامتيازات المكتسبة والمصالح الفئوية، زوال الاحتكارات ...إلخ.

لكن، لو أن هايك اقتصر على استخلاص نتائج كهذه من تحليله الاقتصادي، فإنه لم يكن ليستطيع بالتأكيد أن يصبح الرأس المفكِّر للنيوليبرالية، ولكنا استطعنا أن نُحيي فيه، كما فعل روبير نادو (Robert Nadeau)، مظهرًا لـ«عبقرية الليبرالية». بيد أنه كان قد توصل إلى نتائج أخلاقية وسياسية قابلة للنقاش في تحليله الاقتصادي. ولأسباب كثيرة مرتبطة بالسياق السياسي

---

(41) Nadeau, pp. 1140-1142.

للحرب الباردة والصراع ضد الاشتراكية، ولكن أيضًا لنزاعه مع كينز، لم يكتفِ هايك بالنقد التقني لتدخل الدولة، فهو يؤكد في الواقع، وهنا تكمن المشكلة الأساسية، أنه ما إن تتغير سيرورة السوق من الخارج باسم «العدالة الاجتماعية»، حتى تُدمر و«لا يمكن العدالة الاجتماعية أن تكون ذات معنى إلا في اقتصاد موجَّه أو مسيَّر». وهكذا، فهو يعتبر الاقتصاد المخطَّط على الطريقة السوفياتية تدخلًا جائرًا، مثله مثل السياسات الاجتماعية للديمقراطية الاشتراكية. وفي حجته **العلموية** عن استحالة المعرفة الكافية للسيرورة الاقتصادية لكي نستطيع توجيهها أو تخطيطها، فإنه قد استنتج **تبريرًا أخلاقيًّا وسياسيًّا** في حملته الشرسة ضد تدخل الدولة في الاقتصاد وضد دولة الرعاية، وبخاصة في كتابيه الأكثر إثارة للجدال **طريق العبودية** (1944) **ودستور الحرية** (1960). وبدلًا من أن يستنتج، كما فعل كينز الذي كان يشاطره آراءه العلموية، أن تدخل الدولة يمكن أن يكون مفيدًا في بعض الأوقات، وغير مفيد وغير فعَّال في أوقات أخرى، فإن هايك توصل إلى حكم قاطع: **كل** تدخل للدولة سيئ، والعدالة الاجتماعية لا معنى لها.

وهذا ما رآه كينز جيدًا، وذلك في رسالة وجهها إلى هايك(42) في تاريخ 28 حزيران/ يونيو 1944 يناقش فيها كتاب **طريق العبودية**:

> أخلاقيًّا وفلسفيًّا، أنا أوافقك تقريبًا في جميع ما تقول، لكن [...] أنت تعتبر أن المشكلة كلها هي معرفة أين نضع الحدود [بين التخطيط والتوتاليتارية]. لكنك لا تعطي إرشادات بخصوص هذه الحدود، وتؤكد أنه ما إن نتقدم في اتجاه التخطيط حتى نجد أنفسنا على المنحدر المنزلق الذي يؤدي إلى الهاوية [...]. إنني أتَّهمك بأنك تخلط قليلًا المسائل الأخلاقية بالمادية.

غير أنه من غير المقبول مماثلة السياسات الاجتماعية وسياسات التخطيط «التحريضية» أو المرافقة للديمقراطيات الاجتماعية في الاشتراكية مع التوتاليتارية،

---

(42) حول نقاش كينز - هايك، ينظر: Dostaler, pp. 66-70.

هنا نرى كيف غذَّى هذا التحليل الأيديولوجية المحافظة وسياسات تفكيك دولة الرعاية التي رافقته، لأنها أعطت حجة **أخلاقية** قوية جدًّا ضد العدالة الاجتماعية وعمل الدولة في إعادة التوزيع. وسوف تُستعاد هذه الحجة وتُوسَّع في أعمال الفيلسوف الليبرتاري روبرت نوزيك، كما سوف نرى لاحقًا.

لنعد التذكير بأن كينز كان مقتنعًا في الوقت ذاته بأنه من المستحيل الوصول إلى معرفة نظرية للأحداث الاقتصادية، وهذه المعرفة تحتاج إليها مع ذلك سياستا التخطيط و**دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل]، وذلك لتبرير برامجهما. ولأسباب مشابهة، كان كينز يسخر من ادعاءات المحافظين بأنهم أداروا جيدًا الاقتصاد بعد الانهيار الذي حصل في الثمانينيات وذلك بعدم تدخلهم. وقد ارتكز امتناعهم عن الفعل على جهلهم، كما كان يقول، وليس على تفوقهم النظري في سياسة **دعه يعمل!** [سياسة عدم التدخل] لكن الفرق بين هايك وكينز جاء من أن هذا الأخير بقي براغماتيًّا في حين أن هايك لم يتورع عن أن يتحول في بعض الأحيان إلى عقائدي، وقد استعمل تحليلاته الاقتصادية في الصراع السياسي ضد تدخل الدولة في اقتصاد السوق، سواء أكان في حالة الاشتراكية أو دولة الرعاية، وعلى قاعدة هذه الحجة أنجز حجة **معيارية** وليس **توصيفية** فقط: كل تدخل عفوي في النظام الاجتماعي والنظام الاقتصادي غير فعَّال، لكنه أيضًا مذموم، لأنه يطاول الحرية والملكية الخاصة. ويرتكز انتصار النيوليبرالية على مزج عنصرين مختلفين: فشل التخطيط الاقتصادي وتهديد الحريات، مستبعدًا في شكل قطعي أن تكون السياسات الاجتماعية متوافقة مع اقتصاد السوق، وهذا ما تؤكده - بعكس ذلك - الأوردوليبرالية الألمانية و«اقتصاد السوق الاجتماعي» وكذلك الليبرالية الديمقراطية لجون رولز.

هناك تركيبة رهيبة من الحجج الاقتصادية والثمن الباهظ لدولة الرعاية مقرونة بعدم فاعليتها والحجج الأخلاقية، تقول إن كل تدخل بالمؤسسة الحرة هو اغتصاب للحريات الدستورية، أي «طريق نحو العبودية» كما تذكرنا، هذه التركيبة تفسر نجاح النيوليبرالية. هكذا استولى تلامذة هايك على حججه لكي يعطوا من جهة لاقتصاد السوق تبريرًا أخلاقيًّا وليس فقط اقتصاديًّا،

ولكي يباشروا مزج التخطيط «التوتاليتاري» للاتحاد السوفياتي بالتخطيط «التحريضي» للاشتراكية الديمقراطية، برغم أنهما أنموذجان للنمو ليس بينهما أي قاسم مشترك.

المجتمع و«النظام العفوي»

أما هايك، فبخلاف الليبراليين المتطرفين لا ينفي كليًّا دور الدولة في التنظيم، وبرغم عنف حملته ضد كل أشكال العدالة الاجتماعية، لم يشارك تاتشر في صيغتها «المجتمع ليس له وجود!»، وإذا كان رفض الحديث عن «المجتمع» بالمعنى الذي يعنيه الاشتراكيون أو الشيوعيون، فلأنه أولًا يرفض أن يرى فيه تنظيمًا إراديًّا مخططًا ومطلوبًا من الناس، بالمعنى الذي تضمنه العقد الاجتماعي أو المنفعية مثلًا. المجتمع بصفته جسمًا حيًّا هو منظَّم، لكنه خلافًا لهؤلاء ليس تنظيمًا «طبيعيًّا»، وهو ليس كذلك نظامًا مصطنعًا كليًّا، كما أراد الفلاسفة العقلانيون والبنائيون أن يجعلونا نعتقد. هنا، يتموضع هايك في التقليد الليبرالي الكبير للقرن الثامن عشر، لديفيد هيوم وآدم فرغسون وآدم سميث ومن سبقهم، أي ماندوفيل(43)، أي تقليد «اليد الخفية» أو «الهوى التعويضي»، النظام الاجتماعي هو نظام «عفوي»، بناء من دون مهندس، وهو ينتج من عدد لا يحصى من الأفعال البشرية، من دون أن يكون ثمرة نية أو تصميم. وقد كتب في **قانون، تشريع وحرية** أن: «نقطة انطلاق النظرية الاجتماعية كان اكتشاف أنه يوجد تركيبات منظمة ناتجة من أعمال بشر كثيرين، لكنها ليست نتيجة تصميم بشري».

تكون السوق والنقود مثالين عن النظام «العفوي»، كذلك هي حال اللغة،

---

(43) ينظر: Hayek, *Nouveaux Essais*, chap. xv.
حول ماندوفيل. ماندوفيل كان يؤكد أنه يمكن نظامًا اجتماعيًّا أن يولد من تفاعل الانفعالات الأنانية غير المتناسقة. أما آدم سميث و«اليد الخفية»، فقد اعتبر أن الأعمال الفردية تلتقي لإنتاج نتيجة إيجابية لجماعة من دون أن يكون الأفراد واعين لذلك، لكن سميث لن يكون موافقًا على نتائج هايك حول العدالة. ينظر كذلك: Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767)
«هذه المؤسسات (establishments) هي تمامًا نتيجة الفعل البشري، ولكنها ليست تنفيذًا لنية بشرية ما».

والأخلاق والقانون، التي تنتج جميعًا من قواعد لم تكن قط مبنية أو مختارة عمدًا ولكنها تطورت شيئًا فشيئًا، ولم يبقَ منها إلا الأكثر توافقًا مع سير عمل المجتمع. «يرتكز التعاون في أي مجموعة بشرية في الوقت ذاته على النظام العفوي والتنظيم الاختياري». لم تستطع العقلانية أن تفهم هذه الفكرة، لأنها بقيت قريبة جدًّا من الدين: إنها في حاجة إلى قضية قابلة للفهم كليًّا، على مثال الإرادة البشرية، وإلى تفسيرات إجمالية حيث لا يوجد تفسير، ولكن فقط خطاطات (patterns)، وأشكال وتركيبات غير قصدية. ويعود النجاح الأيديولوجي للنظرية البنائية لديكارت، روسو، ماركس أو فرويد إلى الاعتقاد السائد وشبه الديني بقدرة العقل البشري ليس فقط على فهم، ولكن أيضًا على إنتاج النظام، وانتقاد الرأسمالية لأنها «غير عقلانية» وهو يتعلق بالأوهام التجسيمية (anthropromorphiques) ذاتها، التي تجعلنا نعتقد أن المجتمع منظم عبر القرارات البشرية، وأن العدالة الاجتماعية ممكنة، وأن الأجور تكافئ العمل أو الجدارة وأننا أسياد لأقدارنا في شكل نهائي. ذلك هو تخمين العلموية والاشتراكية المشؤوم.

لكن، بدلًا من أن يغرق في التشاؤم أو النسبية، ويجمع بين الحذر والاعتدال - كما فعل المفكر الليبرالي[44] الأقرب إليه ديفيد هيوم - وبين نظريات التطور لداروين، فقد تفحص الطريقة التي سمحت لهذا النظام العفوي بتطوير مجتمعات مُرضية في شكل عام، وذلك عبر إبعاد أشكال الحياة الاجتماعية الأقل نجاحًا. وكلما كان المجتمع متطورًا، كلما اتَّبع أفراده، من دون أن يعوا، «قوانين التصرف الصحيح» التي تسمح بالتعاون حيث تكون الأخلاق الاجتماعية والحقوق و«القيَم» أمثلة فيه. وبعيدًا جدًّا من أن «المجتمع» ليس له وجود عند هايك، فإنه يمثِّل نظامًا دقيقًا ومعقدًا، مبنيًّا على التجربة والتقاليد، وعلى إواليات التجربة والخطأ، ويمكن أعمالًا إرادية أن تدمره، كما برهنت ذلك الثورات في أغلب الأحيان. كذلك يرفض هايك **الاقتصادوية** بطريقة متعارضة. لا يؤدي اقتصاد السوق إلى مجتمع السوق بالضرورة. وفكرة أن

(44) كان هيوم سياسيًّا، مشابهًا قليلاً لبيرك، محافظًا، لكنه كان فكريًّا ليبراليًّا.

الاقتصاد عوضًا عن أن يكون منتظمًا في المجتمع وفي خدمته، فإنه يضع من الآن فصاعدًا المجتمع في خدمته، كما برهن ذلك بمهارة كارل بولانيي، هذه الفكرة كانت ترعب هايك. إذًا، بعض المظاهر المدمِّرة للنيوليبرالية، وخصوصًا فكرة «ثورة نيوليبرالية» بالمعنى الذي كان عند مؤيدي تاتشر أو ريغان، غير متوافقة مع وجهات نظره المضادة لتدخل الدولة.

دور للدولة

لهذا كان هايك يحتفظ بدور للدولة، وبتحديد أدق **لدولة القانون**. قبل كل شيء، هناك دور أساسي للدولة في الدفاع عن الحريات الفردية، عبر حمايتها حق الملكية الخاصة وصلاحية الالتزامات العقودية واحترامها، والتي هي حاسمة لحسن سير اقتصاد السوق حيث تؤمن الدولة الإطار القانوني لها. فالقانون هو المكمِّل الضروري لنظام السوق العفوي. لكن يجب أن نقدِّم هنا تمييزًا مهمًّا. لا يمكننا أن نسمي **قاعدةَ قانون** كلَّ منتج للتشريع قد يكون في أغلب الأحيان اعتباطيًّا، غير متماسك وغير ملائم، ويعكس الخيارات الممكنة للأكثرية في السلطة. بعكس ذلك، يملك القانون تاريخًا طويلًا، وفي بلدان **القانون العام** لا يُسَن القانون بطريقة مجردة انطلاقًا من شرعة (code)، ولكن على قاعدة تقليد طويل من الاجتهادات القانونية التي تعبر عن نوع من الحكمة لا يتمتع بها أي قاضٍ فرديًّا. إذًا، تؤدي الدولة، بوصفها حارسة القانون، دورًا أساسيًّا في سير عملٍ النظام العفوي للمجتمع وفي حماية الحريات.

بعد ذلك، على الدولة أن تعطي **خدمات** لا يمكن السوق أن تعطيها، مثل الممتلكات الجماعية أو العامة: التربية (هنا يوافق هايك سميث)، الصحة، الأمان الوطني والداخلي، البحث العلمي. غير أن على بعض القطاعات التي أُمِّمت بعد الحرب باسم الحفاظ على القطاع العام، مثل الطاقة والمواصلات والبريد، أن تعاد إلى القطاع الخاص، لأنها في الجوهر ليست خدمات عامة وقد تم احتُكِرَت لمصالح فئوية ولمجموعات من العاملين كانوا استولوا على مراكز سلطة ويفرضون مصالحهم على حساب المصلحة العامة. وحدها علاقة القوى السياسية ما بعد الحرب، بين النقابات والحكومات القلقة على

حماية جهد إعادة الإعمار، هي التي أدَّت إلى هذه المواقف في الوضع، وإلى هذه الامتيازات الفئوية. ويقترح هايك، من بين برامجه الثورية، أن يُنزع من الدولة احتكار العملة، وحتى إلغاء تأميم العملة، وأن تُسحب كل سلطة للبنوك المركزية، وأن يُناضَل من أجل فرص العمل وضد البطالة ولتأمين خدمات اجتماعية وحد أدنى للأجور، مما لا يدخل أبدًا في إطار هجمته على العدالة الاجتماعية، غير أنه سوف يناضل ضد الضريبة التصاعدية التي تؤدي إلى وقف الاستثمارات. أخيرًا، وبوصفه ليبراليًّا جيدًا، يطلب أن تكون هذه التدخلات محصورة، وأن تبقى سلطة الدولة محدودة.

تلك هي فلسفة هايك الاجتماعية، متناقضة ومفارقة، ولكن بالتأكيد غير محافظة. من المؤكد أنها ليبرالية لكن ليس بالمعنى الموجود عند حزب المحافظين البريطاني أو عند جمهوريي ريغان. إذًا، من الأفضل في وصف هايك الحديث عن ليبرالية متطرفة، وأن نترك له فرادته بصفته ويغ قديمًا (Old Whig) نُقل إلى القرن العشرين، كما يقول هو عن نفسه، أو ليبراليًّا راديكاليًّا.

ليبرالية اليمين
(روبرت نوزيك، 1974)

استفاد نجاح النيوليبرالية من دعم غير منتظر ولكن فعَّال، ممَّن اتُّفق على تسميتهم ليبرتاريي اليمين.

ما الليبرتارية؟ وما علاقتها بالليبرالية[45]؟

أصول الليبرتارية

تجد الليبرتارية أصولها في الاتجاهات الفوضوية الخفية التي لمسناها مرات

---

(45) ينظر: Parijs, chap. 5,
حول علاقات الليبرالية المتطرفة والليبرتارية، وهما أيديولوجيتان ممولتان من Liberty Fund. هناك ليبرتارية يسارية سوف نرجع إليها لأنها تقترح حججًا جديدة لمصلحة التضامن، مرتكزة على الدفاع عن «ملكية الذات»، لا على العدالة، وقد حازت الاهتمام حاليًّا. يُنظر، لاحقًا، الفصل السابع من هذا الكتاب.

عدة في الليبرالية. وحين نضع الحرية الفردية بصفتها شيئًا مطلقًا، وحين نُضعف أو نستبعد حتى أهمية المفاهيم الأساسية الأخرى في الليبرالية: الفردية، العقلانية، التقدم، الممتلكات العامة والسلام الأهلي، الاجتماعية والسلطة السياسية المحدودة والمسؤولة، لا نكون بعيدين أبدًا من المواقف الفوضوية. مثلًا، ليست نظرية الحكم المحدود بعيدة كل البعد من الإدانة عند الفوضويين لكل عمل للدولة باسم الحرية الفردية. الليبرتارية إذًا هي وجود لليبرالية بالقوة، وقد ظهرت مرات عدة في تاريخها، كما في القرن التاسع عشر مع هربرت سبنسر (Herbert Spencer). كذلك، يمكن اعتبار مِل في بعض انتقاداته ليبرتاريًا، لأنه كان يؤكد أن على الأفراد مقاومة الإلزام في الميادين كلها، ما عدا في حالات قليلة. وهو يشدد، بخاصة في كتابه **عن الحرية** أنه لا يمكن الحكم على الفرد من الأذى الذي يسببه لنفسه، ولكن فقط بسبب الأذى الذي يلحقه بالآخرين. لا يمكن القانون أن يتدخل في العلاقة «الخاصة» للفرد مع ذاته ولا في «ملكية ذاته» التي هي حق مطلق.

يعود أساس الليبرتارية الأميركية إلى كتاب **رسائل كاتون** (*Lettres du Caton*) (1723) لتوماس غوردون (Thomas Gordon) (نهاية القرن السابع عشر 1750) وجون ترينشارد (John Trenchard) (1662-1723)، الذي يقدم تفسيرًا راديكاليًا للوك ولـ «امتلاك الذات»[46]. وهو يتماثل مع الليبرالية الكلاسيكية عند جيفرسون لتمييز نفسه أميركيًا صرفًا في الليبرالية «الجديدة»، في «التقدمية»، وفي **الصفقة الجديدة** في بداية القرن العشرين. لكنه تلقى الدعم من الحركة الليبرتارية في الستينيات أثناء حرب فيتنام واعتراض **الشركات التجارية الكبرى** (Big Business) **والحكومة الضخمة** (Big government) معًا. إنه دور الدولة الذي يتعلق بجميع أنواع الرفض، وكان لهذه الحركة علاقات معقدة مع المحافظة الاجتماعية لأنها مضادة للتسلط وقائلة بالسلام، وحتى انعزالية، وقد تأثرت بالمدرسة النمساوية التي جعلتها الهجرة ذات نفوذ في الولايات المتحدة. وهي تضم تيارين رئيسيين، التيار

---

(46) ينظر: Roberta Modugno, «Dialogue entre les Autrichiens et les libertariens americains,» dans: Nemo & Petitot (dirs.), pp. 1279-1306; Alain Laurent, *Le Libéralisme américain* (Paris: Les Belles Lettres, 2006); D. L. Jacobson (dir.), *The English Libertarian Heritage* (San Francisco: Fox et Wilkes, 1994).

الأكثر شهرة لليبرتارية الفلسفية لروبرت نوزيك، والتيار الأكثر اقتصادية لموراي روثبارد (1926-1995)، الذي تتلمذ على يد فون ميزس وليو شتراوس (Leo Strauss) معًا.

يرتبط تجديد الليبرتارية في القرن العشرين بنقد **نظرية في العدالة** ومبدأ المساواة عند جون رولز. وفي كتاب أثار الكثير من الضجة **الفوضى، الدولة والطوباوية** (*Anarchie, État et utopie*) (1974)، ينقض الفيلسوف الأميركي روبرت نوزيك عدم عدالة كل إعادة توزيع ولو كان في اتجاه الأكثر فقرًا، ويعطي الحجج الأكثر راديكالية لمصلحة دولة الحد الأدنى، مناديًا بمبدأ عدم التدخل وعدم إعادة التوزيع لمصلحة الأكثر فقرًا، ومستندًا إلى «نظرية للعدالة» بديلة، نظرية **الحقوق المستحقة** (entitlements) وحدها، أي حقوق الملكية التي تم الحصول عليها بحرية، من دون أن يأتي مبدأ العدالة أو المساواة في الفرص والحاجات لتصحيح هذا التوزيع الأولي. ويستوحي موقف كهذا من فكرة التنظيم الذاتي للتبادلات الاقتصادية والاجتماعية التي أوضحها آدم سميث في استعارته «اليد الخفية»، أو من هايك في «التنظيم العفوي»، وهو يرتكز على مبدأ البحث عن الأمثل عند باريتو، أي عن وجود نقاط توازن في السوق، لكي تعطي السوق من ذاتها مقياسًا للعدالة: يُعتبر التوزيع «أمثل» أو «عادلًا» إذا وُجد فرد واحد يمكن أن تتدهور حالته إذا تغيرت إعادة التوزيع للتعويض عن حالة فرد آخر، أيًّا كان هذا الفرد. إذًا، تكفي حرية التبادلات لتأمين العدالة، وكل تدخل للدولة يبدو غير عادل، لأنه يضع حدًّا للحريات الفردية. ويعطي نوزيك الأولوية لحقوق الملكية، التي تحتل مساحة الحقوق كلها. ولا يعود هناك مكان للحقوق العائدة إلى الرفاه، أي حقوق الأكثر حرمانًا. أخيرًا، ليس «للمجتمع» وجود: تُمثِّل الليبرتارية هكذا تحولًا جذريًّا في الليبرالية.

ملكية الذات

لكن الليبرتارية ترتبط أيضًا باتجاهات أيديولوجية أخرى مناقضة لليبرالية، مثل: المحافظة، والليبرالية المتطرفة. ولم يعد مبدأها الأساسي الفردانية ولكن فكرة «ملكية الذات»، وهي في الواقع تتعاطى مع الملكية الخاصة كمفهوم

مركزي في الليبرالية، ولم تكن الحال هكذا منذ القرن التاسع عشر. وتعتبر أنه من الواضح أن الحرية «السلبية» للفرد تجد في الملكية الخاصة الملاذ الأكثر صلابة لها. أخيرًا، ينفصل مفهوم الليبرتارية للدولة عن مفهوم الليبرالية لها. وتماثل الليبرتارية عمل الدولة بالإكراه وحده وتفصله كليًّا عن المجتمع، في حين أنه بالنسبة إلى الليبرالية «الجديدة» كانت الدولة في خدمة المجتمع من أجل تحقيق أهدافه وكذلك أهداف الأفراد الذين يرتبط بعضهم ببعض. ويبدو مفهوم الدولة هذا أقل من مفهوم المنفعيين، الذين لم يكونوا معارضين لتدخل الدولة في بعض المجالات، وكذلك أقل من مفهوم هايك. أخيرًا، في الليبرتارية، تختفي المساواة من المفاهيم المجاورة لليبرالية وتكتفي بالمساواة السياسية الشكلية. وتبقى، وفقًا لمايكل فريدن، الحرية والملكية والأمان.

كانت حجة نوزيك الكبرى هي أن «الحق في امتلاك الذات» يُغتصب حين تتدخل الدولة لإعادة توزيع جزء من عائدات البعض إلى البعض الآخر الذين هم أكثر حرمانًا. هنا تتحرك الدولة بطريقة غير شرعية في رأيه، لأنها لا تعامل الناس بوصفهم متساوين حين تعيد التوزيع. ولكن متساوون بأي معنى؟ هنا يستشهد نوزيك بكانط[47]. إن إعادة التوزيع لا تتعاطى مع الأشخاص بصفتهم «أهدافًا في حد ذاتها» بالمعنى الذي أراده كانط، أي بصفتهم «أفرادًا متميزين وليسوا موارد للآخرين». وينتقد نوزيك المنفعية، التي لا تحترم هذا المبدأ الأخلاقي. لكن هل نستطيع حقًّا أن نشتق ملكية الذات وعدم تدخل الدولة من هذا المبدأ الأخلاقي؟

ولدنا جميعًا مالكي مواهب، لقدرة كامنة في كل منا خاصة به تميزه من الآخرين، وهي ملك له. فإذا كنت أملك نفسي، فأنا أملك مواهبي ولي الحق في أن أملك كل ما سمحت لي مواهبي بإنتاجه. إذًا، ليس من الظلم أن يجني

(47) بالنسبة إلى الفوضوية - الرأسمالية عند موراي روثبارت، إن لملكية الذات أساسًا أخلاقيًّا كذلك، لكن في الحق الطبيعي: الحق في الحياة، الحق في الحرية والحق في الملكية. وخلافًا لهايك، برلين أو بوبر، فهي لا تنبثق من الحرية البشرية، من القابلية للخطأ وتعدد القيم، ولكن من حق طبيعي أوحى له به ليو شتراوس. ينظر: Modugno, pp. 1292-1304.

البعض أرباحًا أكثر من الآخرين، لأنهم يملكون مواهب أكبر، شرط أن يكون التبادل حرًّا. هنا يأخذ نوزيك، مثل ويلت تشامبرلين (Wilt Chamberlain)، لاعب كرة السلة الشهير الذي جنى أرباحًا طائلة بفضل مواهبه وبفضل الخيار الحر لمناصريه. إن له حقًّا مطلقًا على أرباحه، ومن الظلم في هذه الحال طلب إعادة التوزيع منه. وبعكس ذلك، سيكون من الظلم حقًّا أن يكون للبعض حقُّ ملكيةٍ على مواهبه بسبب سوء حظهم منذ الولادة، والمصادفة الاجتماعية، أو بسبب عاهاتهم. إن إعادة التوزيع لا تتوافق مع ملكية الذات، التي هي المبدأ الأخلاقي الأول في الليبرتارية وتشكل سدًّا منيعًا أمام التوتاليتارية. وإذا أردنا أن نعامل الكائنات البشرية بصفتها كائنات هي بطريقة متساوية غايات بحد ذاتها، يجب أن نمنع كل عمل للدولة يغتصب مبدأ ملكية الذات.

تجاه ذلك، يمكننا أن نعترض بأن نوزيك يستمد بطريقة غريبة ملكية الذات انطلاقًا من مفهوم كانط عن الشخص بصفته غاية في حد ذاتها وليس فقط وسيلة. لقد أسسها على علاقة للملكية تجعل الشخص «شيئًا»، أو ثروة، وذلك بإدخاله علاقة تجارية نتعاطى فيها مع أنفسنا بصفتها شيئًا، وهذا مناقض لكانط. إضافة إلى ذلك، فإن المساواة المستمدة من الملكية الخاصة لا تمت بصلة إلى أخلاقية كانط، لأنها تؤدي إلى نتائج غير عادلة تمامًا، وهي لا تنطبق إلا على الذين يملكون موارد، أي الذين ليس عليهم الدخول في علاقة تجارية مع الآخرين. أخيرًا، إن مفهوم الموهبة بصفتها موردًا يملك صاحبها حقًّا مطلقًا عليه هو خاطئ كليًّا، كما سوف نرى في الفصل اللاحق، مع انتقاد رولز مبدأ سلطان الجَدارة.

الليبرتارية والعدالة الاجتماعية

لنر الآن بتفصيل أكبر النظرية البديلة للعدالة التي قدمها نوزيك.

مستوحيًا من لوك، يؤكد نوزيك أن علينا أن نفهم العدالة الاجتماعية بطريقة تاريخية فقط لا نتيجة تدخلات خارجية، فكل تدخل خارجي في المعاملات بين الأفراد يبدو تدخلًا عشوائيًّا وغير شرعي. والطريقة الوحيدة لفهم ما هو نظام عادل هي أنه انطلاقًا من حالة أولية لتوزيع الملكية ناتجة من تبادلات حرة بين الأشخاص

هي في حد ذاتها ليست عادلة أو غير عادلة، ولكن بالتأكيد غير متساوية، النظام العادل هو الذي ينتج فقط من التحويلات الحرة بين الأشخاص. وهو يصف هذه النظرية بأنها «**نظرية الحقوق المستحقة**» (entitlement theory)، نظرية تؤسس للعدالة على أساس حقوق ملكية، وهي متعارضة مع النظرية «**المنمطة**» (patterned) التي تتدخل لتفرض نظامًا مصطنعًا، أي مثل نظرية رولز، التي تتبع مبادئ مستقلة عن هذا الموقف التاريخي الأولي، والتي تسمح بتغييرها بطريقة شرعية على ما يقال. يعارض نوزيك كل إعادة توزيع، لأن هذا يعني اغتصابًا للحرية الفردية ولحق الملكية. ليس للدولة أي حق في التدخل في التبادلات الخاصة للملكية والثروات في السوق لتضع ضرائب وتعيد توزيعها. إذًا، معارضة دولة الرعاية يستند إلى اللاعدالة في المبدأ وليس إلى عدم جدواها الاقتصادية. هذه الحجة هي هكذا أقوى بكثير من حجة هايك، الذي لم يتردد في أن يستمد للأسف حكمه الأخلاقي على دولة الرعاية من عدم فاعليتها، من دون أن يُدخل المعيار الأخلاقي كما فعل نوزيك. وتستند النظرية الليبرتارية إلى ثلاثة مبادئ:

1 - **مبدأ الحِيَازَة الأولية**: ولو لم يكن متساويًا، فإن هذا التوزيع الأولي عادل، لأنه يعتمد - كما قال لوك - على حق واضع اليد الأولي والامتلاك المستمر.

2 - **مبدأ الانتقال**: وحده ما ينتقل بحرية يُباع أو يُعطى، ووفقًا لقواعد القانون هو عادل وينتج من توزيع عادل للملكية وللموارد.

3 - **إلى ذلك يضاف الشرط اللوكوي (المنسوب إلى لوك)** (Lockean proviso): يجب على الحيازة الأولية أن تترك ما يكفي من الموارد المشتركة للآخرين لكي يستطيعوا الحياة، لكي لا يكونوا في وضع مجحف كليًّا.

تكتمل هذه المبادئ بمفهوم لدولة الحد الأدنى، المحدودة بحماية السوق والملكية والعقود والتبادلات الحرة. بالنتيجة، ليس على الدولة أن تتدخل، كما عند الليبرالية الكلاسيكية، من آدم سميث حتى مِل وهايك، في مجالات التربية والصحة أو البيئة، وليس الظرف الاجتماعي للأكثر حرمانًا مسؤولية جماعية، بل لكل واحد الحق في ملكيته وموارده الخاصة، وهو مسؤول فقط أمام نفسه.

وكل تدخل للدولة في إعادة توزيع الموارد الناتجة من العمل ومن الملكية هو غير عادل.

نرى هكذا كيف أننا حين نُعرِّف الحرية انطلاقًا من جزء محدد من الوجود (ملكية المواهب بصفتها موارد خاصة وغير قابلة للتحويل) تصبح مسألة العدالة مزيَّفة. والدرس الذي يجب أخذه هو أنه علينا صب الاهتمام الأكبر على اختيار أبعاد الحياة الوثيقة الصلة بالعدالة. وتبدو الحجة القائلة بأن كل إعادة توزيع لا تكون عادلة إلا إذا توافقت مع حرية الأفراد وحقوقهم، مقنعة وقد استطاعت الليبرتارية أن تستفيد منها. لكنها تترك جانبًا الحاجات البشرية للممتلكات العامة، التي لا تستطيع المعاملات بين الأفراد صيانتها للجميع بطريقة عادلة. أما هايك، فقد أخذ هذه المسألة في الاعتبار.

هكذا أعطت الليبرتارية لليبرالية المتطرفة مفهومًا بديلًا من العدالة ودرعًا أخلاقيًّا، مع اعتبارها كانط مرجعًا لها، في حين أنه لم يكن هكذا ولكنها حاولت جعله أكثر راديكالية، لأن هذا المفهوم هو إنتاج الفلاسفة لا الاقتصاديين. تاريخيًّا وسياسيًّا، حين رمى المفكرون الليبرتاريون ثقلهم الفكري في المعركة ضد دولة الرعاية، فإنهم ساهموا في نجاح الليبرالية المتطرفة.

العواقب على الليبرالية

بصرامة لم تعرفها من قبل، ظلت رهانات الليبرالية تدور **في الآن نفسه** على: حماية الحريات الفردية المتساوية للجميع في مجتمع يملك كل واحد فيه الحظوظ الأكبر الممكنة لتفتحه، ورؤية لنمو اقتصادي مستدام متناسب مع التضامن مع الأكثر حرمانًا. هذه هي القيم التي وضعها جون ستيوارت مِل في قلب الليبرالية وفي مواجهة مذهبي الاشتراكية والمحافظة. لكن، وكما أكدنا من قبل، بدا أن الحركة بين هذين القطبين دقيقة، وأن الظرف التاريخي أدى دورًا مفصليًّا. وحين كتب مِل كانت الأولوية بالتأكيد تطوير البعد الاجتماعي لليبرالية والاعتراف بأن حماية الحريات يمكن أن يُعتبر بسهولة هدفًا غير عادل من كل الذين ليس لديهم إمكان لممارسة حقوق وحريات بقيت شكلية وقانونية محضًا.

وبوصفها أيديولوجية نخبوية، بسبب أصولها، كانت الأولوية عند ليبرالية نهاية القرن التاسع عشر، استمالة «الجماهير» وأن تصبح «اشتراكية» بإدخالها المفاهيم الجديدة عن الحرية «الإيجابية» أو المساواة في الفرص.

نجاح النيوليبرالية

بيد أن الموقف في النصف الثاني من القرن العشرين كان مختلفًا كليًّا. لم تعد اللاعدالة واستغلال العمال أولوية، ولكن الحرمان من الحرية والامتداد المتشعب لسلطات الدول التوتاليتارية ودول الرعاية. وقد مثلت الثورة النيوليبرالية محاولة لإعادة وضع الحرية الفردية والأخطار التي تطاولها في قلب الاهتمامات، واستطاعت هكذا التقاط قلق شعوب كثيرة. وقد كان لها أثر حاسم وكبير جدًّا، لأن التهديد بدا أنه آتٍ من جهتين في الوقت ذاته: الأنظمة الاشتراكية من جهة، ودولة الرعاية من جهة أخرى. ولم يكن متعلقًا بسكان أوروبا الوسطى فقط، بل بسكان أوروبا الشرقية الخاضعين لنير الديمقراطيات «الشعبية» التابعة للاتحاد السوفياتي، أو الأنظمة المستوحاة من الاشتراكية في آسيا وأفريقيا، بل حتى بالديمقراطيات الليبرالية في حد ذاتها أيضًا.

كذلك، يجب ألا نقلل من شأن حدوث الثورة النيوليبرالية على خلفية من الازدهار والسلام وصلا إلى مستوى لم تعرفه البشرية قبل ذلك، وأنها غذَّت الطوباويات الأكثر تطرفًا. والعلاقة الثقافية - أكثر من كونها سياسية - بين الحركات الليبرتارية والفردانية المواجِهة الدولةَ وجميع أشكال القهر وبين الثورة النيوليبرالية، مع أنها بالتأكيد غير مباشرة، هي مع ذلك حقيقية تمامًا، كما أظهرت ذلك الانتفاضة ضد الضرائب. وكانت هذه العلاقة مهمة في خفض أهمية الصراعات الاجتماعية التقليدية وفي العودة إلى مصلحة القيم الليبرالية، مثل الدفاع عن الحرية ولو أن العلاقة مع الليبرالية لم يكن معترفًا بها في ذلك الوقت. ولا يمكن أحداث أيار/ مايو 68 أن تكون غريبة عن نجاح الحركات التي كانت ترفض الماركسية والجماعوية وتنادي بتفتح الفرد وبحريته وتطالب بالاعتراف بفرادته. وقد قرعوا أجراس الحزن على الحركات الجماهيرية المميزة الصراعات الاجتماعية والسياسية في القرن العشرين لمصلحة حركات

هادفة، مجزأة ومفرَّدة، منظمة بطريقة سهلة بشأن مشاكل محددة، ولكن متغيِّرة دائمًا، التي تبدأ بحركات المحرومين من الجنسية، والحق في المسكن، إلى النضالات من أجل البيئة. وكما رأى كتَّاب كثُر، فإن حركة ما بعد الحداثة ترتبط بالثورة النيوليبرالية، بمعنى أنها وجدت فيها صدى لاهتماماتها. ويعود فشل الأحزاب الاشتراكية في تجديد ذاتها الأرجح إلى عجزها عن دمج هذا البعد الليبرتاري والفرداني، والذي حوّل الثقافة المعاصرة. كذلك، فإن الرأسمالية «الجديدة» استطاعت أن تدمج القيم الليبرالية لوضعها في خدمة **الإنتاج** وشروط العمل الجديدة، كما برهن ذلك لوك بولتانسكي (Luc Boltanski) وإيف شيابللو (Ève Chiapello)، أو أكسِل هونيت (Axel Honneth)، وكذلك فإن تيار ما بعد الحداثة وثقافته في الفردانية المتطرفة قد أصبحا أوراقًا رابحة في مجتمع **الاستهلاك**[48]. وكما أشارت إلى ذلك بسخرية مجلة **الإيكونوميست** (*The Economist*) في عام 2006، فقد استطاع المفكرون المابعد حديثين توقع تطور الرأسمالية بفكر ثاقب أكثر من الاشتراكيين، واستطاعوا بهذا فتح مجالات جديدة لتسويقهم[49]. ويجب ألا ننسى كذلك أن ميشيل فوكو كان واعيًا تمامًا العلاقة بين أهدافه الخاصة الليبرتارية في التحرر الفردي من مراقبة الدولة والمجتمع وفي تدمير التراتبيات والسلطات، وبين الأهداف السياسية والاجتماعية والاقتصادية للنيوليبرالية كما وصفناها سابقًا. ألم ينصح مستمعيه بقراءة هايك لنتعلم منه «إرادة ألا نكون محكومين»[50]؟

في مواجهة هذه الأهداف، أين نضع حركات الأفكار التي قدمناها الآن بالنسبة إلى المفاهيم الرئيسية لليبرالية الكلاسيكية والليبرالية «الجديدة»؟

(48) ألا يكون يوتيوب Youtube التحقيق الأقصى لما بعد الحداثة، حيث المستهلك كمتعهد لنفسه، كفنان لحياته الخاصة؟

(49) *The Economist* (23 December 2006), at: http://www.economist.com/

(50) «إنه هايك الذي كان يقول ما نحن في حاجة إليه، وهو ليبرالية تكون فكرًا حيًّا [...]. نعم، تحتاج الليبرالية إلى طوباوية. وعلينا نحن، أن نصنع طوباويات ليبرالية، علينا نحن، أن نفكر بنمط الليبرالية [...]. الليبرالية كنمط عام للتفكير، للتحليل وللتخيل» (Foucault, pp. 224-225). ينظر كذلك: Maria Bonnafous-Boucher, *Le Libéralisme dans la pensée de Michel Foucault: Un libéralisme sans liberté* (Paris: L'Harmattan, 2004).

هناك ثلاث نتائج يمكن اقتراحها:

أولًا، كانت **النيوليبرالية** بالمعنى الذي أعطاه هايك، في الحقيقة، من قبيل التقمص غير القويم لليبرالية القرن التاسع عشر الكلاسيكية، ولكن كان يمكن التعرف إليها في سياق جديد، وهو سياق الحرب الباردة، والأيديولوجيات الراديكالية التي كانت تغذي سلطة الأنظمة التوتاليتارية وسحق الحريات الفردية على نطاق يفوق الخيال، وقد جعلت الحرب الباردة المفكرين الليبراليين أكثر راديكالية، وأدت بهم إلى التفكير، كما فعل هايك، في أن آمال الليبرالية «الجديدة» ودولة الرعاية كانت مستحيلة التحقيق، وأنها استندت إلى عدم معرفة الحقائق الاقتصادية أيضًا، فإما أن نستطيع الحصول على التنمية الاقتصادية، كما حصل في السنوات العشرين الأخيرة، ولكن بدفع ثمن الازدهار الذي يؤدي إلى نمو اللامساواة وتفكيك اللحمة الاجتماعية والتضامن. وإما أن نراهن على التضامن و«الأخلاق»، ولكن هذا سيؤدي بنا إلى الفقر. سيقول البعض إن الضرر لا يأتي من البحث عن الازدهار ولكن من البحث عن الحد الأقصى في الربح، وسوف يدافعون عن مواقف «اكتفائية» مغرية فكريًّا ولكن غير واقعية، كما كانت أفكار جون رولز. وبطريقة ما، كان النقاش بين الليبراليين والنيوليبراليين إعادة تفعيل للنقاش الذي دار بين الليبراليين الدوغمائيين لمدرسة مانشستر والليبراليين «الجدد» قبل قرن ونصف القرن، أو كذلك النقاش بين كينز وهايك، حيث ظهر كينز الأكثر ليبرالية وبراغماتية، لأنه كان يقول إنه مستعد لتغيير رأيه إذا كان مخطئًا، في حين أن هايك كان مقتنعًا بأنه على حق. من هنا كانت الحملة التي قام بها ضد كينز، والتي أدت به إلى الاصطفاف بجانب المحافظين والليبراليين المتطرفين.

أما في ما يخص **الليبرتارية**، فإنها غرفت من المصادر الفوضوية لليبرالية، التي كانت دائمًا من مركبات الحركة، وقد رسختها اهتماماتها بالعدالة داخل مدرسة الأفكار هذه، وهي تُعلن عن نفسها بأنها تابعة للوك، وهذا صحيح، وكان المعيارَ الأخلاقي في حق امتلاك الذات في قلب المفهوم الليبرالي عن سيادة الفرد. وكما سوف نرى في الفصل السابع، هناك ليبرتارية يسارية تدَّعي

المصالحة بين حسنات دولة الرعاية، بفضل إقامة إعانة عالمية مرتكزة على حق كل واحد في حصة متساوية لموارد الأرض، وليس على الحاجات كما عند هذه الأخيرة، وعلى الحرية الليبرالية بمعنى امتلاك الذات بوصفها «حقًّا طبيعيًّا» بالمعنى الذي أعطاه لوك، أو على الشخصية الأخلاقية وفقًا لكانط.

لكن حالة **الليبرالية المتطرفة** تختلف، كما يبدو لنا. إنها تتموضع - لسببين في الأقل - خارج حقل الفكر الليبرالي: غياب الفكر الاجتماعي وعدم تماسك المشروع السياسي.

الليبرالية المتطرفة: خيانة الليبرالية الكلاسيكية

في الدرجة الأولى، كانت الليبرالية المتطرفة خيانة لليبرالية الكلاسيكية على صعيد الفكر الاجتماعي والحرية الاقتصادية.

في الواقع، لم تجعل الليبرالية قط الحرية هدفًا في حد ذاتها، ولا من الازدهار وإواليات السوق عقيدة. ولم يدافع المفكرون الليبراليون أبدًا عن رؤية ضيقة كهذه للحرية «الليبرالية»، لأنهم لم يكونوا في أكثريتهم اقتصاديين فقط، ولكن فلاسفة وأخلاقيين كذلك. وقد أدخلوا دائمًا **معيارًا أخلاقيًّا** لقياس المجتمع الأفضل، وليس فقط معيارًا كميًّا، مثل الاستهلاك ومستوى الحياة، وحتى المنفعيون الذين كانوا يهتمون بالنتائج فإنهم استعملوا معيارًا أخلاقيًّا لقياس النجاح عبر نتائج النمو الاقتصادي من أجل الرخاء العام أو المتوسط، وليس فقط عبر حجم التبادلات الاقتصادية وتدفق البضائع والرساميل. هناك تناقض حين نجعل الازدهار الهدف السياسي الوحيد في حين أن هذا يمكن أن يستلب الحرية الفردية، التي تُقدم مع ذلك على أنها هدف في حد ذاتها. ويعتبر جون ستيوارت مِل، مثلًا، أن الصلة بين إواليات الأسواق والحريات الفردية مهمة ولكن يجب أن تصبح منظمة، ولا يشكل عدم تدخل الحكومات في الأسواق مبدأ دوغمائيًّا، ولكنه خيار عملي، يصبح مبررًا إذا كانت نتائجه تؤدي إلى تحسين وضع الجميع. ويعتبر آدم سميث أن السوق هي مؤسسة قادرة بالتأكيد على إنتاج موارد أكثر لعدد أكبر من الناس، لكنها أداة فقط

وليست بالتأكيد غاية في حد ذاتها، كما يبين ذلك كامل إنتاجه بصفته فيلسوفًا أخلاقيًا، وهو يقول إنه من الضروري أن تتدخل الدولة، ولو لمجرد تأمين الأسس القانونية التي تحتاج إليها السوق أو التربية، والتي من دونها تصبح الوظائف المؤهلة مستحيلة. والخلل الكامل للأسواق هو خرافة، حتى عند الآباء المؤسسين لليبرالية.

إذًا، لقد خانت الليبرالية المتطرفة القيم الليبرالية لأنها لا تُدخل أي معيار أخلاقي لقياس نجاحات المجتمع[51]. وقد اختُزلت الليبرالية السياسية بالليبرالية الاقتصادية، في حين أنهما - كما رأينا - لا تنفصلان. لا شيء يوضح هذه الصلة الضيقة وغير السببية بين الاقتصاد والسياسة أفضل من تحليل أزمات الليبرالية الاقتصادية وضرورة إبطال سياسات **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل] التي اقترحها كينز في عام 1925 في مقالته: «هل أنا ليبرالي؟». وقد اعتبر أن مشكلة الأزمات الاقتصادية هي مشكلة السياسات الاقتصادية السيئة وعدم جدارة الحكومات المسؤولة. وهو لا يعكس بتاتًا حتمية تاريخية تُدين اقتصاد السوق ومؤسسات الحرية. وبعكس ذلك، بقي كينز مخلصًا لليبرالية في الوقت ذاته الذي بدا أنه يتركها، ذلك لأنه أراد إيجاد علاجات لها وأن يواجه القدر والأزمات.

أيديولوجيا غير متماسكة

بعدئذٍ، لا يبدو الإطار النظري لليبرالية المتطرفة متماسكًا، فهي حين تفسر فرضية التنظيم الذاتي للاجتماعي، وأن هناك «نظامًا عفويًا»، بالمعنى الذي أعطاه هايك أنموذجًا سياسيًا لدولة الحد الأدنى من دون تدخل في الحياة الاجتماعية، فإنها تناقض نفسها، لأن هذا النظام العفوي يحتاج، في الحقيقة، إلى شروط أفضل، وهي دولة القانون، والوفاق السياسي، وحماية الحرية الفردية لكي تحافظ على نفسها، وفي شكل خاص، كما أشار ديفيد

---

(51) هذه نقطة سلط عليها النور جيدًا فرانسيسكو فرغارا: Francisco Vergara, *Introduction aux fondements philosophiques du libéralisme* (Paris: La Découverte, 1992).

هارفي الذي كان برغم تعاطفه الأكيد مع الماركسية محللًا واضح الرؤية، إلى أن الاقتصاد النيوكلاسيكي يحتاج إلى إطار دولة قهرية لتحمي في شكل فاعل حقوق الملكية الخاصة، وحريات العقود والأسواق، ما يتناقض مع مثاله الأعلى في حماية الحرية الفردية.

في الواقع، ليست الليبرالية المتطرفة فلسفة سياسية حقيقية، مثل الليبرالية، ولكنها أداة سياسية، فهي حين أفرغت مفهوم الحرية الفردية من معناه، هذا المفهوم الذي طوّره الفكر الليبرالي خلال عصور، وحين وضعت مكانه وفي قلب هذا الفكر الأسواقَ المتنافسة، التي لم تكن حتى ذلك الوقت قد أدّت هذا الدور، فقد أنتج الليبراليون المتطرفون تشويهًا فعليًا، أي عضوًا غير شرعي في العائلة الليبرالية، كما قال مؤرخ الأيديولوجيات مايكل فريدن، لأن ذلك لم يكن نتيجة تطور أيديولوجي نابع من حاجات ثقافية بالمعنى الواسع لمجتمع متحوِّل، ولكن من حاجات اقتصادية وسياسية لجزء من النخبة، لهذا يجب فهم نجاح الليبرالية المتطرفة على أنه نجاح الدعاية (البروباغندا) وليس هو نتاج صراع الأفكار، وفي شكل خاص كان الخداع الأكثر فظاعة هو تكوين ليبرالية «كلاسيكية» كانت تزويرًا لعقيدة لوك وآدم سميث، وكذلك جون ستيوارت مِل كما كنا قدمناهم سابقًا.

إذا كانت الليبرالية المتطرفة تدَّعي أنها جزء من التقليد الليبرالي، إلا أنها في الحقيقة تبتعد منها، لأنها لا تملك المجموعة الكاملة للمفاهيم الأساسية لليبرالية. هل هذا يعني أن هناك دجلًا، أم إنها الوريثة الشرعية لليبرالية الكلاسيكية كما يدَّعي ممثلوها؟ وقد جعلت الليبرالية المتطرفة حماية الملكية الخاصة وعدم تدخل الدولة ودولة الحد الأدنى أساسًا لكل مجتمع حر، في حين أن معارضيها يؤكدون - بعكس ذلك - أن «في نظام كهذا لا تعود الملكية مؤسسة تسمح كليًّا لكل شخص بأن يؤمِّن لنفسه ثمار عمله الخاص، لكنها تصبح أداة يمكن مالكها أن يقود عمل أشخاص آخرين ولكنه يستطيع كذلك أن يفرضه عليهم [...]. والمشكلة الأساسية في الاقتصاد ليست تدمير

الملكية ولكن إصلاح المفهوم الاجتماعي للملكية[52]...». تبدو هذه السطور حالية تمامًا، وتُذكِّر بالانتقادات الأكثر رواجًا التي تواجهها الأحزاب التقدمية أو اليسارية لليبرالية المتطرفة، غير أنها خرجت من ريشة مفكر ليبرالي إنكليزي في بداية القرن العشرين، ليونارد ت. هوبهاوس، الذي كان يرفض أن يجعل حرية الأسواق العقيدة المركزية في الليبرالية. وقد سيطرت المواقف التي كان يمثِّلها فعليًّا على تاريخ الليبرالية. وبالنسبة إلى من يريد التعمق ولو قليلًا في هذه المسألة، فإن الليبرالية في الواقع لا يمكنها أن تختلط بالليبرالية المتطرفة، لأنها لم تجعل قط حرية التبادل والملكية الخاصة القاعدة الأخلاقية لعقيدتها، حتى في زمن بداياتها في القرن الثامن عشر.

(52) L. T. Hobhouse, *Liberalism* (1911), dans: Monique Canto-Sperber & Nadia Urbinati (dirs.), *Le Socialisme libéral. Une anthologie* (Paris: Esprit, 2003), p. 176.

الفصل السادس

الليبرالية الديمقراطية عند جون رولز

يملك كل إنسان حصانة مرتكزة على العدالة، التي لا يمكن انتهاكها، وإن باسم رخاء المجتمع كله.

نقول عن مجتمع ما إنه منظم جيدًا ليس حين يكون مصاغًا لتعزيز خير أعضائه وحسب، ولكن حين يكون حازمًا في مفهوم عام للعدالة، ما يعني أن المطلوب مجتمع يرضى ويعرف كل واحد فيه أن الآخرين يقبلون بقواعد العدالة ذاتها أولًا، وحيث المؤسسات الأساسية في المجتمع تستجيب، في شكل عام، ويُعترف بها مستجيبةً لهذه القواعد... هناك وجهة نظر مشتركة تتمكن المطالب انطلاقًا منها من أن يُحكم عليها.

جون رولز

نظرية في العدالة، 1971[1]

كنا رأينا كيف أنه انطلاقًا من نهاية الحرب العالمية الثانية، وخصوصًا خلال السنوات الثلاثين المجيدة، كانت الليبرالية الاجتماعية وأيديولوجيتها الرفاهوية

(1) استشهادات رولز كلها مأخوذة من الترجمات الفرنسية لأعماله، والتي تقدم المراجع مختصرة في هذا الفصل: **نظرية في العدالة** (TJ)، 1971، 1999، **الليبرالية السياسية** (LP)، 1993، **العدالة كإنصاف**: إعادة صياغة (JCER)، 2003، **وحقوق الناس** (DG)، 1993. يُنظر كذلك **العدالة والديمقراطية** (JD)، سلسلة مقالات كتبت بين 1979 و1995، كذلك **نقاش حول العدالة السياسية** مع هبرماس (RH)، 1995، **الدروس حول تاريخ الفلسفة الأخلاقية** (LHPM) **وحول تاريخ الفلسفة السياسية** (LHPP)، التي نشرت بعد وفاته بناءً على ملاحظات المحاضرات. أما في ما يخص الأعمال حول رولز، فهي كثيرة جدًّا ونكتفي بذكر ما هو بالفرنسية كـ. أودار (إدارة) (1988 و2006)، ب. غيلارم (1999)، ب. فان باريز (1992)، ج. ب. دوبوي (1992)، س. كـ. كولم وم. فلورباي، أما في الإنكليزية فإن الـ Cambridge Companion (2003) هو مفيد جدًّا، كذلك أ. لادن (2003) وكـ. أودار (2006)، ت. بوجه (2007) وس. فريمان (2007) بما يخص الأعمال الأحدث.

الملهمَ الأساسي لجميع الأحزاب المعتدلة في أوروبا الغربية، من اليسار الوسطي إلى الديمقراطية المسيحية والاشتراكية الديمقراطية. وحتى الولايات المتحدة عرفت في تلك الحقبة فترة لسياسة اجتماعية موجَّهة تحت شكل **ليبرالية مدمِجة**[2]. ويبدو أنها جذبت إلى وجهة نظرها أغلبية الحكومات المسؤولة عن إعادة تكوين الديمقراطيات الغربية التي دمَّرتها الحرب اقتصاديًّا وأخلاقيًّا. وفي بداية السبعينيات، كان ريتشارد نيكسون قادرًا على إعلان: «نحن جميعًا كينزيون الآن[3]!». وقد بدت دولة الرعاية الحل لأزمات الرأسمالية، ولم يُقابل قدرةَ الحكومات على تنظيم الزيادات في الأسواق أيُّ عائق أيديولوجي في المعسكر الليبرالي، وكانت حينذاك انتقادات هايك هامشية وغير معروفة. كانت السوق معتبرة مؤسسة اجتماعية، بما أن المؤسسات الأخرى لم تكن قادرة على العمل بلا رقابة ومسؤوليات تجاه الخير العام، وتحسين مستوى الحياة، والعمل أو النضال ضد التضخم. كذلك استوحى **الأوردوليبرالية** (ordo-libéralisme) الألمانية والرأسمالية القائلة بالمشاركة والاجتماعية في الستينيات، من الأمل في تسوية بين الرأسمالية والعمل، ومن آمالها في سلام اجتماعي دائم[4].

وسوف تنتهي هذه الفترة من الاستقرار النسبي بين طلب مجتمع الاستهلاك ومطالب رأس المال في نهاية سنوات السبعين تحت تأثير العوامل التي عرضناها في الفصل السابق. وما إن انتهت هذه الفترة حتى برزت مشاكل كبيرة واعتُبر تدخل الدولة أكثر فأكثر أنه السبب في بطء النمو الاقتصادي والركود والتضخم في أسوأ الحالات. ولقد رأينا أنه على هذه الأرضية، استطاعت النيوليبرالية، مع عودتها إلى الليبرالية الكلاسيكية، أن تنطلق وتصبح القوة الأيديولوجية السائدة في العالم بدءًا من الثمانينيات.

---

(2) حول **الليبرالية المدمِجة**، يُنظر: David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: UP, 2005), pp. 9-12

(3) Ibid., p. 13.

(4) حول أيديولوجيا الرأسمالية التشاركية، يُنظر، في ألمانيا، الأنموذج الريناني، وفي فرنسا، مشاريع الإدارة المشتركة لحكومة ديغول التي خضعت لاستفتاء 1969، يُنظر كذلك، بالتأكيد، الأنموذج الشمالي.

لكن ثمة جواب ليبرالي وتقدمي بالتأكيد لأزمة دولة الرعاية سوف نوليه اهتمامًا الآن، وهو جواب لا يؤكد ضرورة الدفاع عن الحرية وحسب ولكنه يتساءل عن «قيمتها» الحقيقية بالمعنى الاجتماعي والمعنى الاقتصادي، وسوف يحاول مصالحة المطالب الكلاسيكية للحرية الفردية والمطالب الخاصة بالاشتراكية الليبرالية والديمقراطية[5]، ويهتم كذلك بتقليص اللامساواة وبتضمين ديمقراطي لجميع الطبقات الاجتماعية، في عبارات جديدة لـ «نظرية العدالة»، وهذا تعبير جديد في تاريخ الليبرالية.

من اللافت أن هذا التجدد لليبرالية الاجتماعية حمل راية «العدالة الاجتماعية»، التي ناضل من أجلها هايك والنيوليبرالية. وقد حاول رولز الرد مباشرة على هايك حين سعى إلى إيجاد حجج جديدة فلسفية، وليس اقتصادية وحسب، ليبرهن أنها لا تنفصل عن دولة القانون والدفاع عن الحريات اللذين كان هايك يضعهما في تناقض[6]. هذه الإجابة سوف تُظهر كيف أن وفاقًا جديدًا ديمقراطيًّا حول العدالة هو ممكن وترضى عنه الطبقات الأكثر حرمانًا كما الطبقات الميسورة، ما سوف يسمح بإنهاء صراع الطبقات اللاعقلاني والمدمِّر، وبتحقيق **المجتمع العظيم** (Great Society) الذي قال عنه الرئيس ليندون جونسون. وقد حاول جون رولز في مشروعه الذي سنحاول عرضه هنا، أن يصالح بين التيارين الكبيرين في الليبرالية، وذلك بالعودة إلى الليبرالية الكلاسيكية بطريقة معاكسة تمامًا لهايك أو نوزيك،

---

(5) عُرضت فرضية التجانس ما بين الاشتراكية والليبرالية عند جون رولز في **العدالة كإنصاف**. وهو يعتبر، ويصر على ذلك أكثر فأكثر، أن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ولخلخلة الأسواق التنافسية ليست من مبادئ الليبرالية وأن الاشتراكية تتوافق مع الليبرالية طالما كانت الحريات الأساسية محترمة من الدولة الحامية. وإذا كانت اشتراكية الدولة والاقتصاد المبرمج غير مقبولين من الليبرالي، لأنهما يغتصبان الحقوق والحريات الأساسية وكذلك الإجراءات الديمقراطية وحرية الأسواق، فهذا لا ينطبق على الاشتراكية الليبرالية. والاختلافات التي تبقى هي بالنسبة إليه مسألة ثقافة وتطور أكثر من كونها مبادئ (JCER, pp. 191-192). حول الاشتراكية الليبرالية، يُنظر: James T. Kloppenberg, *Uncertain Victory* (New York: Oxford UP, 1986); Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory* (Oxford UP, 1996); Monique Canto-Sperber (dir.), *Le Socialisme libéral* (Paris: Esprit, 2003).

(6) يُنظر تعليقات هايك على راولز، في: Friedrich A. Hayek, *La Présomption fatale. Les erreurs du socialisme*, trad. fr. (Paris: PUF, 1993; [1988]), pp. 103-104; Robert Nadeau, «Hayek et le génie du libéralisme,» dans: P. Nemo & J. Petitot (dirs.), *Histoire du libéralisme européen* (Paris: PUF, 2006), pp. 1138-1143.

وركَّز على أولوية العدالة والكرامة المتساوية للمواطنين لا على الدفاع عن الحرية الفردية. وقد سمح له الاهتمامُ بالمواطنة ورفض تسلط الفكر الاقتصادي لرولز بأن يمد جسرًا في اتجاه الاشتراكية الديمقراطية، وأيضًا في اتجاه الجمهوريانية، ما جعله كاتبًا أساسيًّا في كل محاولة تجديد لبرامج أحزاب اليسار في العالم المعاصر.

جون رولز، وريث الليبرالية «الجديدة»؟

في عام 1971 ظهر كتاب **نظرية في العدالة** لفيلسوف أميركي من هارفرد، جون رولز. أثار هذا الكتاب ثورة في المشهد الثقافي، وكانت له آثار مهمة على الليبرالية ونظرتها إلى ذاتها. في الواقع، كان هذا الكتاب نتيجة وعي حاد للضغوطات الداخلية والعميقة في الليبرالية، المنقسمة إلى «ليبرالية السعادة» و«ليبرالية الحرية».

> إن تقليد ليبرالية الحرية [...] يعطي أولوية خاصة لبعض الحقوق الأساسية: حرية الضمير والفكر، الحرية الشخصية وحرية اختيار المصير [...]. وهو يُؤمن لجميع المواطنين موارد [ممتلكات أولية] تسمح لهم باستعمال ذكي لحرياتهم خلال ممارستها. لكن هذا لا يكفل لهم سعادتهم التي هي مسؤولية كل واحد منهم. وتختلف ليبرالية المنفعية عن ليبرالية الحرية [...] إنها ليبرالية السعادة. وبما أن مثالها الأعلى الأساسي هو الوصول إلى الحد الأقصى من السعادة، فإن هذا الحد الأقصى سواء استطاع ضمان الحريات الأساسية أم لا، فإنه يبقى في إطار الاحتمالات[7].

إن هذه الضغوطات هي التي سوف يبذل جهدًا لحلها لكي يعطي صوغًا أفضل لليبرالية اجتماعية. ولفهم فكر رولز تجب علينا العودة إلى الإطار

(7) Rawls, LHPM, p. 357.

يُنظر كذلك: John Rawls, *The Law of Peoples* (Harvard UP, 1999) 199, p. 15, no. 7, et p. 127.

التاريخي للولايات المتحدة في الستينيات، وإلى برنامج ليندون جونسون، زميل روزفلت، في **المجتمع العظيم**. في عام 1964، صوَّت الكونغرس على قانون يرمي إلى خفض الضرائب وقانون المساواة في الفرص، في إطار محاربة الفقر. وقد سجَّل جونسون سياسة «المجتمع العظيم» في برنامج عمل الكونغرس في كانون الثاني/يناير 1965: مساعدة التربية، النضال ضد المرض، الضمان الاجتماعي، التجديد المُدني، تجميل البيئة، تنمية المناطق المهملة، النضال في إطار أوسع ضد الفقر، مراقبة الجريمة والجنح تداركها، وإزالة آخر العوائق أمام الحق في الاقتراع. وقد صوّت الكونغرس بسرعة لمصلحة هذه القوانين التي اقترحها جونسون. وابتداءً من عام 1965، استفاد الملايين من المسنين من التعديل القانوني المسمى (Medicare) والخاص بقانون الضمان الاجتماعي. وفي عام 1966، وقَّع الكونغرس قانون حرية المعلومات الذي يسمح للشعب بالاطلاع بسهولة أكبر على وثائق الإدارة الأميركية، نضيف إلى ذلك أيضًا تأثير الحركة المطالبة بالحقوق المدنية للسود، التعديلات المضادة للتمييز العنصري في الدستور وكارثة حرب فيتنام. جميع هذه الأحداث أثرت في مفهوم رولز في العدالة.

لكن، ولتحقيق طموحه، كان عليه أولًا البدء بنقد آمال الليبرالية «الجديدة» وأوهامها وتحليل أسباب فشلها المزدوج، وبخاصة المتعلقة بالرفاه فيها، التي هي تناسخ للمنفعية الكلاسيكية وتحمل المشاكل نفسها.

الفشل المزدوج لليبرالية «الجديدة» بحسب رولز

قبل كل شيء، لنتذكر أن رولز كان يأمل بجعل الليبرالية ديمقراطية عبر هدف جديد سياسي وأخلاقي، ألا وهو البحث عن الرفاه لأكبر عدد ممكن من البشر. لكنه حين ترك للخبراء والتكنوقراط مسؤولية تحديد طبيعة الممتلكات العامة على قاعدة اختيارات الأكثرية واختيارهم الحد الأقصى ببساطة، فإنه أدى إلى وجود مواطنين سلبيين ومستهلكين فقط همهم الوحيد زيادة أرباحهم إلى أقصى حد. وقد كتب رولز في عام 1971:

> في هذا المفهوم للمجتمع، نقدِّم الأفراد بصفتهم منتجين للإشباع منفصلين، وعلينا أن نوزع لهم حقوقًا وواجبات وأن نمنحهم طرائق محددة للإشباع، وفقًا لقواعد تسمح بالإشباع الأكبر والكامل لرغباتهم. وليست طبيعة القرار الذي يأخذه المشرِّع المثالي إذًا ماديًا مختلفة عن طبيعة قرار رب العمل الذي يقرر كيفية زيادة ربحه إلى الحد الأقصى [...] أو طبيعة قرار المستهلك الذي يقرر كيف يوصل إشباعه إلى الحد الأقصى من خلال شراء هذه أو تلك السلسلة من الملكيات [...] القرار الصحيح هو أساسًا مسألة إدارة فاعلة.

هكذا ليست ديمقراطية الليبرالية «الجديدة» شيئًا آخر غير «ديمقراطية السوق»، مهتمة قبل كل شيء بالفاعلية الاقتصادية أو «ديمقراطية رأي» يستعبدها آخر استقصاء [للرأي العام]... وهكذا، في ما يخص العدالة والإنصاف، فإنه من الآن فصاعدًا حكم اختيارات الأكثرية الذي يفوز ويقع المفهوم «الاقتصادي» للديمقراطية تحت وقع إنذارات توكفيل ومِل. ولتفسير تأثير رولز في الثقافة القانونية الأميركية، كتب رونالد دوركن: «في الولايات المتحدة يجب على القضاة أن يتركوا للسوق تقرير ما تطلبه العدالة [...]. ويؤكد الرأي المسيطر أن على نوع من ديمقراطية السوق أن يأخذ القرارات، أي إن على وجهة النظر التي هي الأكثر شعبية في وقت ما أو في وقت آخر عند الرأي [العام] أن تكون هي التي يتبناها القضاة»(8). من هنا جاءت ملاحظة رولز: «إذا حصل بعض الناس على لذة ما حين يمارسون التمييز بينهم... يجب عندئذٍ إعطاء هذا الإرضاء للرغبات وزنًا يتناسب مع قوة [هذه الرغبات]».

ليس على الليبرالية أن تدَّعي انتماءها إلى هذه الديمقراطية، لأنها تخاطر حينئذٍ بأن تنسى **واجب المقاومة** لديها حتى ضد الأكثريات، وكذلك ميراثها كمدافعة عن الحقوق الأساسية. وقد تأثر رولز بالعمق بثقافة الستينيات السياسية،

---

(8) Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Oxford UP, 1986), p. 40.

وبالحركة المطالبة بحقوق السود المدنية والحركة المعارضة لحرب فيتنام، وكان واعيًا الأهمية السياسية المتنامية للدفاع عن حقوق الإنسان، لذلك فهو سوف يقترح مفهومًا جديدًا «فاعلًا» للديمقراطية حيث لا يرتكز الوفاق على السعادة وحسب، ولكن أيضًا على الوعد بالعدالة. وبفعله هذا، فإنه سوف يعطي هوية سياسية لليبرالية اليسارية الاجتماعية، التي لم يعد جائزًا خلطها برأسمالية دولة الرعاية، وبخاصة مع التضحية بكل شيء من أجل اقتصادوية الفكر السائد. وكان التجديد الكبير عند رولز هو أنه برهن أن على دولة الرعاية الرأسمالية، وكذلك على قوى السوق أن تنتظم عبر مفهوم عام للعدالة.

بعد ذلك، لم تكن الليبرالية «الجديدة» بعيدة قط من النضال ضد اللامساواة. ومن المؤكد، أن **دولة الرفاه** كانت سياسة ترمي إلى الحد من الفقر، ولكن أيضًا إلى حماية عمل السوق عبر الاستهلاك، وليس فقط باسم العدالة الاجتماعية. هذا بالذات ما سوف يُغيره رولز، مستوحيًا ذلك من نقده **الرفاهوية** ومجتمع الاستهلاك. وتهدف دولة الرعاية بالتأكيد إلى استبعاد اللامساواة غير المنتجة، ولكن ليس بالضرورة اللامساواة **غير العادلة**، لأنها لا تملك مفهومًا مُرضيًا عن العدالة لتبيان الفرق. وهذه الدولة تتغاضى عن وجود لاعدالة غير مقبولة فيها، وتمنع بالتالي تكوين وفاق اجتماعي جديد. وبعكس ذلك، جاءت التحليلات الرئيسية لرولز لتغيِّر نظرتنا إلى دولة الرعاية الإلهية، وذلك بتقديمها حجة دقيقة لتمييز الفرق بين اللامساواة غير المبررة واللامساواة المقبولة. وقد فتحت هذه التحليلات الطريق للأعمال الحالية عن الفقر واللحمة الاجتماعية، وعن دولة القانون والتنمية الاقتصادية، مثل أعمال أمارتيا سِن (Amartya Sen). وحين يؤكد رولز أن العدالة لا تتطلب فقط مضاعفةً كميةً للرخاء، ولكن إمكانيةً عادلةً للوصول إلى **الثروات الاجتماعية الأولية**[9] الضرورية لمواطني أي ديمقراطية، وحين يعارض نظرية تأثير التسرب (trickle down effect) عند النيوليبراليين الذي

(9) إن لائحة الملكيات الاجتماعية الأولى التي يستبدل رولز بها المفهوم الكلاسيكي للفائدة العامة أو المتوسطة لحساب الأهداف الاجتماعية هي التالية: الحقوق الأساسية، الحريات والإمكانات الممنوحة، المداخيل والثروة، والشروط الاجتماعية لاحترام الذات الضرورية للمواطنين لكي يمارسوا حقوقهم ويستفيدوا من الإمكانات (TJ, § 15 et 67, et JCER, pp. 89-90).

يقول بأن الزيادة الفائقة لثروة الأكثر غنى تُفيد في شكل أوتوماتيكي الأكثر حرمانًا، فإنه قد غيَّر علاقات القوى بين الأهداف الاقتصادية والسياسية داخل الليبرالية اليسارية. وتبقى المساواة في الفرص برنامجًا شكليًّا وغير كافٍ إذا لم تُؤخذ في الاعتبار الشروط الاجتماعية والاقتصادية التي تسمح بممارسة حقيقية للحقوق الفردية[10]. وقد كتب رولز مستعيدًا النقد الماركسي لليبرالية:

> ردًا على الاعتراض القائل بأن الحقوق والحريات السياسية في نظام دستوري هي شكلية فقط، نقول إن القيمة المنصفة (fair) للحريات السياسية (مضافة إليها مبادئ العدالة الأخرى)، تستطيع أن تؤمِّن لجميع المواطنين، مهما كانت مواقعهم الاجتماعية، إمكانًا منصفًا لممارسة تأثير سياسي.

وحدها مساواة عادلة في الفرص إذا أضيفت إليها المساواة في الحقوق **للجميع**، تستحق وفقًا لجوشوا كوهين (Joshua Cohen)، عبارة المساواة الديمقراطية.

يرمي انتقاد رولز إذًا، إلى الذهاب إلى **ما بعد** الليبرالية «الجديدة» مع الاحتفاظ بالمكتسبات الاجتماعية والاقتصادية فيها. وهو يحمل رسالة راديكالية: وهي أولوية العدالة على الضرورات الاقتصادية، ولكن أيضًا مسألة المحاسبة بينهما، أما **الرفاهوية** فلم تكن تهتم إلا بالمستوى العام أو المتوسط للرفاه، من دون إصلاح اللامساواة في تركيبة المجتمع. كان النمو الاقتصادي هو المهم في حد ذاته، وليس توزيع الازدهار والنضال ضد اللاعدالة البنيوية التي تمنع بدورها التوزيع العادل. ويقول رولز، إنه من الممكن، بعكس ذلك، الذهاب إلى ما بعد دولة الرعاية الرأسمالية، وتحسين وضع الأكثر حرمانًا في شكل ملائم، وكذلك وضع حد للامساواة البنيوية الأكثر خطورة مع المحافظة على احترام الحقوق

---

(10) حول المساواة في الفرص، يُنظر لاحقًا الفصل السابع من هذا الكتاب، يُنظر كذلك من أجل تحليل قريب من وجهة نظر رولز: Patrick Savidan, *Repenser l'égalité des chances* (Paris: Grasset, 2007).

الأساسية. وهو يواجه دولة الرعاية بـ «ديمقراطية المالكين» التي، وحدها، تعطي وسائل المواطنة الحقيقية لا الشكلية[11].

> ليست الغاية فقط مساعدة الذين يصابون بخسائر أثناء الحوادث أو سوء الحظ (ولو كان من الواجب فعل هذا)، ولكن بالأحرى وضع جميع المواطنين في ظرف يستطيعون فيه الاهتمام بأمورهم الخاصة على قاعدة درجة ملائمة من المساواة الاقتصادية العادلة.

لذلك، يجب استبدال **الرفاهوية** بمفهوم «العدالة كإنصاف» (justice as fairness)، الذي يناضل ضد اللامساواة غير العادلة ويرضى فقط باللامساواة الضرورية لتحسين وضع الكل وبخاصة وضع الأكثر حرمانًا.

فرادة مشروع رولز

يبدو مشروع رولز، كما قدّمناه هنا، غير قابل للتصنيف ومثيرًا للحيرة. وهو يصنِّف نفسه ضمن التقليد الليبرالي الكلاسيكي، لكنه يعيد اختراعه لأنه يُدخل فيه روسو وكانط إلى جانب لوك، وهذا مثير للدهشة. وكما رأينا، منذ بنجامين كونستان، لم يكن روسو يحظى باحترام خاص عند الليبراليين. وفي نتاجه الأخير، يترك رولز، حتى في شكل متناقض، مكانًا لهيغل في ما سماه هو «ليبرالية الحرية»، بسبب فهمه حرية الحديثين. ولم تكن مراجعه تقليدية تمامًا، كما أن أسلوبه الفلسفي جعل نتاجه يُصنف في التيار المعاكس لليبرالية، الذي وإن كان جديدًا، فإنه قد استوحى برامجه السياسية من الأحزاب الليبرالية. إن ليبرالية رولز هي ليبرالية فلسفية وجامعية، هي نتاج مفكر كان يحاول استعمال المحاجة الفلسفية لتفكيك **الرفاهوية** ولإقناع اقتصاديي الرفاه بضرورة تغيير

---

(11) «في دولة الرعاية الإلهية [...] يمكن أن تنمو طبقة محرومة ويائسة يكون أفرادها متعلقين بطريقة مزمنة بالإعانات الموزعة [...]. في ديمقراطية المالكين [...] يجب على المؤسسات أن تضع بين أيدي المواطنين في شكل عام، وليس البعض وحسب، وسائل إنتاج كافية لكي يصبحوا أعضاء مشاركين تمامًا في المجتمع على قدم المساواة» (JCER, p.193).

طريقة تفكيرهم. أضف إلى ذلك، أن القارئ الذي لم يتعرف إلى التقليد المنفعي ولا إلى تقليد الفلسفة الأخلاقية التحليلية، أو إلى أعمال الليبرالية «الجديدة»، سوف يجد نفسه عاجزًا، في شكل خاص، عن فهم الرهانات والمناقشات التي أثارها رولز.

في الواقع، من السهل تصنيف أعمال رولز في خط الاشتراكية الديمقراطية والليبرالية «الجديدة». وقد أوحى بنفسه لهذا التفسير في كتابه **نظرية في العدالة**. لكن تطوره اللاحق أكّد رغبته في تجاوز ذلك، ولو كان مؤكدًا أنه تأثر في شكل أولي بالليبرالية «الجديدة». ذلك لأن أهدافه وأدواته الفكرية كانت مختلفة كليًّا. أولًا، لا تتحدث الليبرالية «الجديدة» أبدًا عن العدالة أو في شكل مبهم تمامًا عن عدالة اجتماعية وعن تضامن اجتماعي (دوركهايم، هوبهاوس)، عن إصلاح اللامساواة الأكثر قساوة والنضال ضد الفقر (كينز)، لكن وبالتأكيد لم يكن ذلك قط بالمعنى التقني والمحدد الذي أعطاه رولز للعدالة، وهو الإصلاح المنهجي للامساواة البنيوية غير المبررة. وبشكل خاص، لا يخطر ببال أي ليبرالي أن يجعل الدفاع عن الحريات مسألة أخلاقية، مسألة «عدالة». هي بالنسبة إليه وقبل كل شيء مسألة سياسية وعملية، مسألة إيجاد أفضل مؤسسات لوضع الحدود للحكم ولجعل عمل الدولة مسؤولًا، إذًا هي ليست مسألة مبادئ. بيد أن رولز كان يحاول الرجوع إلى لوك وإلى فكرة الحرية والمساواة بوصفهما حقوقًا طبيعية، موجودة بمعزل عن التشريعات. وكان يقول إن العدالة تتطلب احترام حرية كل شخص بصفتها حقًّا لا يمكن التصرف به. لا يعني هذا العدالة الاجتماعية، بل العدالة شبه الطبيعية، والميتافيزيقية، ذات الطابع المطلق، الذي يصدم في السياق الليبرالي المعتاد أكثر التخمينات التصورية عند مِل والمتأثرة بانتقادات هيوم وبنثام، تجاه الأحكام المطلقة المبنية على التصورات[12]. كيف يمكن إقناع سياسيين واقتصاديين بقوة هذه الضرورة؟ أي نوع من المنطق يمكنه أن يؤدي إلى إفشال المنفعية والاقتصادوية في الفكر السائد؟

---

(12) هذا التناقض بين رولز والليبرالية «الجديدة» عند ت. هـ. غرين هو موسَّع في شكل خاص عند: Freeden, *Ideologies*, chap. 6.

تلك هي التحديات التي سجلها رولز بنجاح، وبغض النظر عن عمله بالذات، فإن طبيعة الليبرالية هي التي تحولت عبر المواقف التي دافع عنها كما عبر الانتقادات الكثيرة التي أثارها. إذًا سوف نحاول تقديم الإضافات الأربع التي حملها إلى الليبرالية المعاصرة:

1 - ليبرالية مضادة للمنفعية.

2 - ليبرالية إجرائية.

3 - ليبرالية مساواتية[13].

4 - ليبرالية جمهورية.

ليبرالية مضادة للمنفعية و«مضادة للتضحية»

كانت المنفعية العقيدة الاجتماعية السائدة في تاريخ الليبرالية الحديث، وقد أعطتها المعيار الأخلاقي الوحيد للعمل السياسي بأن يصبح عقلانيًا ومستقلًا عن كل عقيدة ميتافيزيقية أو دينية: يكون الحكم ديمقراطيًا وشرعيًا إذا كان يهدف إلى: «السعادة الأكبر للعدد الأكبر، ويُنظر إلى كل واحد بطريقة متساوية» (بنثام). لكن المنفعية كانت كذلك الأيديولوجية السائدة عند اقتصاديي الرفاه، الذين كانوا صنّاع دولة الرعاية، وكانت المنفعة المحددة بخيارات المستهلكين سهلة القياس ومتناسبة مع الفرضيات المعتادة للعقلانية الاقتصادية، فهي «ديمقراطية» أكثر فأكثر، بمعنى أنها تستبعد كل حكم تقييمي لصفة الخيارات المأخوذة[14]. حتى وإن كانت نتائجها تصدم الأخلاق العادية، إلا أنها بالتأكيد أيديولوجية التكنوقراط في النظرية الرفاهوية والدولة المخططة والمتدخلة[15].

---

(13) حول مساواتية راولز، يُنظر: ب. غيلارم، م. فلورباي، ب. باري، ب. سافيدان وج. أ. كوهين.

(14) هذا معنى الدفاع عن المنفعية من جون هارسانيي، في: John Harsanyi, «Morality and the Theory of Rational Behaviour,» in: Amartya Sen & Bernard Williams (dirs.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge UP, 1982), p. 40.

(15) نستعمل من دون تمييز هنا عبارات Welfariste وutilitariste من دون أن ننسى، بالتأكيد، أن تعريف المنفعة يمكن أن يكون بطريقة مختلفة عن تعبير Welfare، أي السعادة أو الرخاء وأن المنفعية العادية =

رأينا أن الليبرالية «الجديدة» كانت خيرية، وكانت مثلها مثل المنفعية، تُعرِّف السعادة بعبارات الرفاه ومستوى الحياة، وبالقدرة على الوصول إلى الموارد العامة وإلى الاستهلاك في شكل متساوٍ، لكن أيضًا بالأمان والحماية ضد غدرات الزمان، وهكذا استطاعت أن تتصالح مع المثال الديمقراطي. لقد أرادت أن تصنع وفاقًا اجتماعيًا جديدًا حول الرفاه للجميع لا حول ازدهار طبقة حاكمة حريصة وأبدية، وهذا الوفاق أصبح في قلب الديمقراطيات الاجتماعية ودولة الرعاية. لكن، وفي شكل خاص، وضعت الليبرالية «الجديدة»، وبخاصة عند أتباع كينز، ثقلها في العلم والمعلومات الاقتصادية لمساعدة القادة السياسيين لاتخاذ خياراتهم والمحكومين لاتخاذ قراراتهم. وهكذا، أصبحت القدرة الشرائية، ومستوى الحياة، وضمان فرص العمل، والنضال ضد البطالة، والتضخم، والنمو هي الاهتمامات الكبرى للناخبين. إن الديمقراطية الرفاهوية هي ديمقراطية اقتصادية، وإن هذا الوفاق بالذات هو الذي يبدو إشكاليًّا لرولز وسوف ينتقده. إذًا، يجب البدء بإقناع «اقتصاديي الرفاه» والقادة ممن لهم آذان، بأن مقاربة أخرى مغايرة للمنفعية ممكنة في سياق ليبرالية ديمقراطية تمامًا، تلك كانت المهمة التي اتخذها رولز.

ديمقراطية، تعاون بين الأفراد واستقرار

يتمثل تجديد رولز، الذي لهذا السبب توقفنا طويلًا عند فكره، في تأكيده أن الاتفاق على مبادئ العدالة يمكنه وحده أن يضع جانبًا منطق الاحتمال والعشوائية الناتجة من التعاون في أي ديمقراطية[16] حين لا تكون مستندة إلا

= في الخيارات لا تهتم بحالات الرخاء، ولكن فقط بالخيارات المعبَّر عنها، وهذا شيء مختلف جدًّا. يُنظر: Catherine Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme* 3vols. (Paris: PUF, 1999).

ولا يضع رولز نفسه في شكل واضح بالنسبة إلى **الرفاهوية** إلا في: JCER, § 42، حين يقارن بين خمسة أنظمة: رأسمالية **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل]، رأسمالية **الدولة الخيرية**، الاشتراكية مع الاقتصاد ذي الإدارة المركزية، ديمقراطية المالكين، التي يفضلها، والاشتراكية الديمقراطية أو الليبرالية.

(16) بكلمة ديمقراطية، يجب هنا فهم نظام دستوري ليبرالي ومجتمع ديمقراطي في آن، أي ليس فقط مساواتيًّا ولكن أيضًا تشاركي. وبالتأكيد، لا يفكر رولز إلا بشروط الوفاق الاجتماعي في إطار ديمقراطي وليبرالي، وليس بطريقة عالمية، مقبولة صالحة للمجتمعات كلها. وهو يقترح نظرية للعدالة، =

إلى متطلبات الرفاه. إن اتفاقًا كهذا يسمح، في الواقع، بمصالحة البحث الفردي عن الرفاه مع الاستقرار واللحمة الاجتماعيين، وكانت هذه الصعوبةَ الكبرى لليبرالية طالما أنها تجاهلت أولوية العدالة. وعلى الأنظمة الديمقراطية خلق ولاء ووفاق حول «سيادة القانون» والمؤسسات السياسية والاجتماعية من دون اللجوء إلى القوة أو إلى سلطة مركزية. وإذا كان الوصول إلى خضوع الأفراد لا يمكنه أن يتحقق عبر اللجوء إلى العنف أو السلطة، فإن المشكلة هي معرفة كيف نستطيع أن نصل إلى **اللحمة** الاجتماعية، المشروطة بوعود المساواة والحرية، انطلاقًا من **التعاون** المرتبط بمطالب الحرية الفردية والمصلحة الشخصية. هذا هو ما سميناه «مشكلة هوبز»، أي مشكلة إمكان التعاون بين الأفراد بصفته قاعدة وحيدة للّحمة الاجتماعية والسياسية. وإذا كان التعاون منتظمًا، فإن اللحمة تتطلب لتصبح مستدامة ومستقرة، تغييرًا في التوقعات وتحولًا اجتماعيًا في الأهداف لا يتعلق بالإرضاء الفردي، ولكن في شكل المجتمع الذي نتمنى العيش فيه: إما أن يكون مجتمعًا عادلًا أو شبه عادل مكوَّنًا من أفراد أحرار ومتساوين، وإما أن يكون مجتمعَ وفرة، فهو يتطلب تنمية **الروح العامة**.

بيد أنه، بالنسبة إلى رولز، ليست الليبرالية الكلاسيكية ولا المنفعية أو الليبرالية الجديدة ما يعطي إجابة كافية عن مسألة التعاون والاستقرار.

كنا رأينا، وفقًا لهيوم، أن المنفعية تأسست على التعاطف الطبيعي وحسن الالتفات للآخر لتفسير ظاهرة «تناغم المصالح»، أي إنه يمكن أفرادًا عقلانيين أن يقوموا بخيارات اجتماعية برغم كل شيء، وإن كانت هذه الخيارات مفيدة لهم بطريقة غير مباشرة، حيث إنها تعود بالفائدة على الخير العام. وقد اعتبر هيوم مثلًا، أن معنى العدالة ينحصر في النهاية في التحول الاجتماعي للمصالح الفردية بفضل التماثل مع الآخر والتعاطف مع مصالحه. ولا تستلزم المبادلة أي فرضية إضافية نسبة إلى العقلانية الأداتية وتنافس المصالح، وقد أضاف بنثام إلى ذلك دور

= صالحة في ظرف محدد. وللأسف، تجاهل الكثير من القراء هذه **السياقية** وانتقدوا عالميته المجردة.
يُنظر: Catherine Audard, *John Rawls* (London: Acumen Press, 2006), pp. 6-7; Richard Rorty, «The Priority of Democracy on Philosophy,» *Philosophical Papers* (Cambridge UP, 1991), p. 185.

«العقوبات» لتنظيم الواجب والمصلحة، ولتأمين أن الحصول على الحد الأقصى في المصلحة الخاصة يتوافق مع الحصول على الحد الأقصى من الرفاه العام، وكان أن انحرف نحو منفعية غير ليبرالية. أما مِل، فقد افترض تقاربًا بين هذين النوعين من الأهداف من دون أن يعطي تفسيرًا مقنعًا غير الانجذاب العام نحو البحث عن الرفاه. لكن هذا التفسير إشكالي ولا يضمن أي استقرار في التقارب بينهما. إذًا، كانت مشكلة الليبرالية المنفعية الملحَّة هي أنها فهمت المجتمع بذاته ومسألة الوفاق كأنهما تجمُّع لخيارات فردية، من دون الأخذ في الاعتبار التركيبات الاجتماعية الخفية التي تؤثر فيها والتي تشجع أولًا السلام الاجتماعي.

لنتذكر أن الليبرالية الكلاسيكية حاولت أن تأتي بأجوبة عبر استعمال فرضيتين متكاملتين. لقد افترضت أولًا أن الأفراد هم **عقلانيون**: أنهم يقبلون بالتعاون إذا ما كانت الحسنات التي يحصلون عليها أكثر من السيئات، وإذا كانوا يستطيعون بالتالي تحقيق مشاريعهم في شكل فعال. هذه هي فرضية العقلانية الأداتية التي تفسر الخروج من حالة الطبيعة وفقًا لمنطق لوك الذي استعاده روسو في **الخطاب الثاني**. بعد ذلك، فسَّرت فرضية «اليد الخفية»، بالمعنى الذي أعطاه ماندوفيل وآدم سميث، لماذا لا تدمّر المصالح الفردية بعضها بعضًا، ويمكنها أن تتوازن عبر نظام أسعار السوق مثلًا. هنا ينبثق نظام عفوي من فوضى المشاريع الفردية المتناقضة من دون أن تكون هناك حاجة إلى مراقبتها أو إخضاعها إلى سلطة مركزية. ولا تملك الليبرالية الكلاسيكية وسيلة أخرى لفهم إمكان التلاحم الاجتماعي إلا إذا استمدته من التعاون بين الأفراد، لأنها ترى المجتمع تراكمًا لخطط حياة فردية، من دون أن تستطيع أي سلطة مركزية، مهما كانت، أن تكون لها القدرة أو السلطة لمراقبتها أو للتخطيط لها. هذا هو المفهوم الكلاسيكي لعفوية النظام الاجتماعي الذي استعاده وفصَّله هايك على قاعدة عدم كفاية المعلومات التي تستطيع السلطة المركزية الوصول إليها[17]. وهكذا، يمكن مسألة التنسيق غير الإلزامي بين المشاريع والمصالح

(17) يُنظر جون غراي (John Gray, *Hayek on Liberty* (London: Routledge, 1998), pp. 27-31) حول الحجة الإبيستيمية عند هايك، كذلك، سابقًا، الفصل الخامس من هذا الكتاب.

الفردية أن تُحل بفضل المؤسسات السياسية (يُنظر سابقًا الفصل الثالث) التي تستعمل المؤسسات المضادة للسلطة لحماية الحريات.

غير أن احتمال أن نستمد الوفاق الاجتماعي والاستقرار من التعاون بين الأفراد فقط بدا سريعًا وهمًا، وقد عجزت الليبرالية الكلاسيكية حين تجاهلت الطبيعةَ الاجتماعية للأفراد، عن إنشاء الوفاق الاجتماعي واستقرار المجتمع الليبرالي بطريقة دائمة ومستقلة عن تقييم الفرد مصالحَه، أي بالتالي عن تقلب الاختيارات والرؤى. لا يكفي التعاون بين الأفراد لترسيخ وفاق اجتماعي دائم، ذلك هو الدرس الناتج من أزمات القرن العشرين، وكما أشار إلى ذلك ماكفرسون، ما إن أصبحت أزمات الرأسمالية الاقتصادية تهديدًا للرخاء الفردي، حتى أصبح التعاون أقل نفعًا، وصار صراع الطبقات أكثر ملاءمة للوضع وللعقلانية الأداتية. ووفقًا لقاعدة الحصول على الحد الأقصى من الفائدة، لم تعد للطبقات الاجتماعية المتنافرة مصلحة في التعاون، حتى فكرة التضامن بدت وهمًا خطيرًا، وصار الأكثر انتفاعًا يرفضون أن يضعوا مواهبهم بعد ذلك في خدمة الآخرين، وأن يضحوا بجزء من منافعهم من أجل رفاه الأكثر حرمانًا، كما كان هؤلاء يرفضون أن يضعوا قوة عملهم في خدمة الطبقات المالكة لتزيد ثرواتها، وبدا رفض أسلوب الإنتاج الرأسمالي لمصلحة تأميم وسائل الإنتاج أكثر عقلانية. وفي الحقيقة، لم تعط الليبرالية الكلاسيكية أي حل دائم لمسألة اللحمة الاجتماعية، والتضامن واستقرار مجتمع الحرية.

أما الليبرالية «الجديدة»، فقد اقترحت كما نذكر حلًّا مختلفًا لمشكلة اللحمة الاجتماعية يغيِّر دور الدولة، حيث تصبح مسؤولة في الوقت ذاته عن الرخاء العام وفرص كل واحد في السباق نحو الرخاء. وقد خلقت دولة الرعاية الإلهية وفاقًا اجتماعيًّا جديدًا بفضل تبعية المواطنين المالكين الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، وتعلُّق رخائهم وسعادتهم بالدولة، وكذلك فرص عملهم وضماناتهم. وبدا المفهوم الاقتصادي للديمقراطية قادرًا على جمع اللحمة الاجتماعية والحرية الفردية. لكن هذا الحل القائل باستبدال المجتمع بالدولة، كما فعل الليبراليون «الجدد» (أي مرة أخرى فهم طبيعة التجمع

على المثال «العمودي» في الخضوع للسلطة)، بدا حلًّا غير مجد. فالتعاون ولو نظمته الدولة، هو كذلك رهن بالأزمات الاقتصادية ولا يؤمِّن الاستقرار السياسي وخضوع المواطنين للمؤسسات السياسية والاجتماعية الليبرالية، ما يبرهن نجاح الليبرالية المتطرفة. في الحقيقة، تتطلب اللحمة الاجتماعية ما هو أكثر من التلاقي البسيط والوقتي بين مشاريع الحياة الفردية، فهي تتطلب، كما قال روسو سابقًا، ألا تكون الإرادة العامة مجموعة الإرادات الخاصة فقط، ولكن أن يمتلك كل مواطن حسًّا بالمصلحة العامة التي تتحد مع مصالحه الخاصة. بمعنى آخر، هي **تتطلب حسًّا بالعدالة**، ومقابل الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية «الجديدة» **الرفاهوية** والمنفعية، سوف يضع رولز دور مفهوم عمومي للعدالة الذي سيغيِّر الاختيارات الأنانية ويخلق بالتالي وفاقًا دائمًا.

دور مفهوم عام للعدالة

لماذا دور كهذا للعدالة؟ لأنه كما قال رولز،

> العدالة هي الفضيلة الأولى في المؤسسات الاجتماعية، كما أن الحقيقة هي الفضيلة الأولى في أنظمة الفكر [...]. ومهما كانت المؤسسات والقوانين فعّالة ومنظمة جيدًا، يجب أن يتم إصلاحها أو إلغاؤها إذا لم تكن عادلة.

نحن لا نتحدث هنا، بالتأكيد، عن مؤسسات العدالة الجنائية، ولكن عن مفهوم للعدالة ينطبق على المؤسسات، وعلى البرامج والقرارات السياسية. مثلًا، ما هي مبادئ العدالة التي يجب أن توجِّه وضع الضريبة، والتضامن مع الأكثر فقرًا، ومستوى الأجور أو النضال ضد التمييز العنصري والجنسي والديني، وأيضًا أن يكون هناك حكم بين حرية التعبير واحترام المعتقدات الدينية للأقليات، بين احترام الملكية الخاصة وبين متوجبات الفائدة العامة بما يخص استغلال المساحة الإقليمية؟ لماذا يجب أن تؤدي هذه المبادئ دورًا مركزيًّا كهذا في ديمقراطية ليبرالية؟

خلافًا للرخاء، أولًا: تفترض العدالة حالًا **روحًا عامة**، وعيًا اجتماعيًا، حسًّا بالتبادل، قدرة على وضع النفس مكان الآخرين، وعيًا لنتائج قراراتنا، خياراتنا على الآخرين وعلى المجتمع بأكمله. العدالة تجبرنا على ترك وجهة نظر «الأنا»، وعلى الاتحاد مع الروح العمومية وتطويرها، في حين أن البحث عن الرخاء يفرِّق. فهو يتعلق بالأثر الذي يتركه البعض على الآخر، وليس فقط تأثيرهم في الأشياء التي يحتاجون إليها، ويحاول أن ينظمها وأن يمنع حصول الأسوأ وتحسين حياة كل واحد. لنقل باختصار، إن العدالة تتعلق بالحياة العامة، بتنظيم العلاقات الاجتماعية والمواطنة، وكذلك بممارسة الحقوق الأساسية، وليس فقط بالانتماء إلى جماعة، وعائلة، ووسط مهني، وتجمعات دينية ...إلخ، وإن وُجدت، بالتأكيد، مبادئ محلية للعدالة تميّز مجموعة وأخرى. هي بالتأكيد، لا تنفصل عن البحث عن الرخاء، وهي وسيلة إليه، لكنها لا تختلط به لأنه يمكن بعض القرارات العادلة أن تقلل وقتيًا مستوى الرخاء. وبوضعه العدالة فضيلة أولى في المجتمعات الحرة، فإن رولز يضع نفسه بوضوح في خط الليبرالية «الجديدة» وتأكيدها الطبيعة الاجتماعية للأفراد. لكنه يذهب أبعد من ذلك: تتطلب العدالة ما هو أكثر من التضامن فقط، العدالة هي إذًا الضرورة التي تسمح بتحويل الخيارات الفردية لأسباب «جيدة» تتغلب على المصلحة الخاصة، إما لأنها تؤدي إلى نتائج أفضل في المستقبل - هذه هي وجهة نظر المنفعية - وإما لأننا نتجاوز الأنانية الفردية من أجل خلق تجمع سياسي حقيقي. ذلك كان أمل الآباء المؤسسين للدستور الأميركي، الذي استوحي من روسو، والذي أملوا في أن تصبح مبادئه معترفًا بها من الجميع بوصفها مبادئ للعدالة، وأن تصبح بالتالي موضوع ميثاق أخلاقي واجتماعي، متجاوزًا اختلاف الطبقات، الأديان والمصالح. هذا هو المثال الذي اتبعه رولز، القريب جدًّا هنا من روسو ومن الجمهوريانية[18].

بعدئذٍ، العدالة هي فضيلة ترتكز على العقل العملي، خلافًا للتضامن أو الرأفة والمحبة التي تتعاطى مع مشاعر غير مستقرة ومتغيِّرة بطبيعتها. غير أنه، يجب

---

(18) يُنظر: RH, pp. 102-103: «لنذّكر بفكرة جيفرسون القائلة بتنظيم جمعية تأسيسية كل 19 أو 20 سنة حيث يستطيع كل جيل أن يختار دستوره الخاص [...] من أجل إحياء الجمر الراديكالي - الديمقراطي في مجتمع عادل».

تبرير أي وفاق ثابت بالعقل ومن دون اللجوء إلى القوة. وما يميِّز وفاقًا مبنيًّا على العدالة، هو أنه ثابت، لأن أساسه هو الوعي، لا القوة أو الإقناع. هنا يجد رولز الثقة في العقلانية، التي هي أحد المفاهيم الأساسية في الليبرالية، لكنه يصل في شكل خاص بين الديمقراطية والعقلانية، وهذا جديد، فالنظام الديمقراطي والمجتمع الديمقراطي مختلفان، لأن استعمال القوة والإرغام قد استُبدل بهما المنطق والحرية في الحكم الذاتي. ويجري التعاطي مع المواطنين فيهما بوصفهم أشخاصًا قادرين على الحكم والتفكير بأنفسهم، وعلى فهم عدالة المؤسسات وأحكام القانون والقرارات في شكل عام. وتصبح العدالة في النتيجة قاعدةَ الالتزام السياسي الوحيدة والثابتة في الديمقراطية، لأنها تؤمِّن في الوقت ذاته الموضوعية والحياد في التعاطي مع كل واحد. من هنا جاء الحق في مقاومة الظلم، وهذا الحق هو محور الفكر الليبرالي. وحدهما الحسُّ بالعدالة ومفهومُها العام يمكنهما أن يخلقا إخلاص المواطنين الدائم لمؤسساتهم في شكل حر ومستقل، ما يستبعد فرضية «تناسق المصالح» التي تتصف بها النيوليبرالية، ويستعيد دور الروح العمومية (esprit public).

> بما أن أي نظام مراقبة ونظام توازن دستوريين لم ينجحا في خلق يد خفية قادرة على قيادة السيرورة إلى نتيجة عادلة، فإن من الضروري إذًا العودة إلى حس عام للعدالة. ويبدو هكذا أن نظرية سياسية صحيحة في نظام دستوري صحيح تفترض مسبقًا نظرية للعدالة تفسر كيف تؤثر المشاعر الأخلاقية في مسيرة الشؤون العامة [TJ, p. 532].

والعقل السائر في عمل العدالة هو بالتأكيد العقل العقلاني، المحسوب والقادر على التخمين الذي يختار أفضل الوسائل من أجل غاية، لكنه أيضًا العقل المدرك والتداولي، الذي يعطي تبريرات وحججًا وأسبابًا لكي يقرر ما إذا كانت أعمالنا مفيدة للجميع. هو أخيرًا العقل الحكيم الذي يتطلب أن نعمل بطريقة متجردة، وأن نعامل الآخرين كما نحب أن يُعاملونا.

هكذا يكون دور المفهوم العمومي للعدالة، وهو الانتقال من التعاون البسيط بين الأفراد ووجهة النظر «الأنانية» إلى تشييد وفاق مستقر ومبني على العدالة

وفقًا للمثال الديمقراطي، لا على الإكراه أو المصلحة. ويعتقد رولز أن هذا الاستقرار لا يعود فقط إلى تلاقي المصالح فقط، وإلى التحييد المتبادل للأهواء أو الخضوع لمبدأ المنفعة، بل يرتكز على العقل البشري، لأن الديمقراطية عند رولز والجمهورية كما اعتبرها كانت، هي النظام الوحيد الذي يستند إلى العقل البشري وليس فقط إلى المصالح. وما يُميز الديمقراطية هو وفاق سياسي مبني على العقل والحرية وليس فقط على المصالح والأهواء. وتخلق العدالة رابطًا اجتماعيًّا من نوع جديد، أعلى من الرابط الذي يسمح بالوفاق المعتمد على الرخاء. **فرديًّا،** هي تؤمِّن الدفاع عن المصالح المتساوية لكل واحد وفقًا للمبدأ الديمقراطي في الشرعية: يجب ألا يجد أي شخص أن وضعه يتدهور بسبب التعاون. **جماعيًّا،** هي تؤمِّن الاستقرار الاجتماعي والدفاع عن مصالح أي كان. بمعنى آخر، ووفقًا لتعريف العدالة بصفتها حيادية، لكل إنسان اعتبارُه، والكل معتبر بطريقة متساوية.

> يمكن التعبير عن المفهوم العمومي للعدالة كالتالي:
> على جميع القيم الاجتماعية - الحريات والإمكانات المتاحة للفرد والدخل والغنى وكذلك القواعد الاجتماعية لاحترام الذات - أن تكون موزعة في شكل متساوٍ، إلا إذا أصبح التوزيع غير المتساوي لواحدة من هذه القِيم أو جميعها لمصلحة كل واحد [TJ, p. 93].

لكن ألا يقترب رولز هنا في شكل خطير من المفهوم **الواحدي** في الإرغام السياسي؟ إذا أصبحت العدالة أساس الإرغام السياسي فهذا يعني فرض واجب أخلاقي على المواطنين. وفي الواقع، ما يمكن أن يسميه البعض منطقًا وعدالة، يمكن البعض الآخر أن يسميه غباوة وظلمًا، إن مقاربة كهذه ستكون في تناقض مع التقليد الليبرالي، الذي - وقد شددنا على هذه النقطة - يجعل تعددية القيم الحجة الأساس في مصلحة الحرية البشرية، فالبحث عن الاستقرار يمكن أن يكلف غاليًا جدًّا في مجال الحريات إذا كان ذلك يعني القبول بمفهوم جوهري للعدالة منبثق عن ديانة ما أو فلسفة يستحيل على الجميع الانتماء إليهما بحرية. إن هذا النقد خطير جدًّا. إذا كان أساسُ الواجب السياسي أخلاقيًّا وليس فقط عمليًّا وسياسيًّا، ألا نكون في طريقنا إلى خطر النظام التوتاليتاري،

كما جمهورية أفلاطون حيث تسود العدالة الأسمى، وهو بالذات ما حاولت الليبرالية استبعاده؟

ما هو فريد في مقاربة رولز كان محاولته حل هذه المعضلة، حيث جعل المفهوم العام للعدالة المهمةَ المشتركة لجميع المواطنين وليس فقط مجموعةَ مبادئ مفروضة في شكل سلطوي. وكما سوف نرى، فإن العدالة بالنسبة إليه هي نتيجة **إجراء** يستطيع المواطنون عبره تقييم الحجج لمصلحة هذا المبدأ أو ذلك بحرية، مثلًا مبدأ المساواة في الفرص أو الموارد، أو هذا المفهوم أو ذلك في العدالة التوزيعية. لكن، وفي شكل خاص، يكون هذا الإجراء **عموميًّا**، ما يمنع كل فرض عشوائي لمبادئ مرفوضة إذا ما اطلعنا عليها. وكانت فرادته بالنسبة إلى الليبرالية الكلاسيكية، هي في اعتبار أن الأفراد المتعاونين هم أشخاص اجتماعيون، خاضعون لتأثيرات بنيوية. ولا يحصل هذا النوع من التأثيرات بطريقة عمياء وغير واعية، كما في التحليل الأولي للماركسية، ولكن في شكل واعٍ ونشط وعمومي، وفقًا لرولز. وهو يقول إنهم واعون نتائج **تركيبة المجتمع الأساسية** حيث يعيشون، وفي شكل خاص عدم عدالة هذه النتائج، ويقيمونها بفضل حس عام للعدالة ومشترك لدى جميع مواطني الديمقراطية. هم راغبون كذلك في التوضيح علانيةً، البعض في مواجهة الآخرين، ونقاش المبادئ التي تحرك هذا الحس بالعدالة، خلافًا لمواطني الأنظمة المستبدة أو التوتاليتارية، ففي الديمقراطية تكون المبادئ التي تبرر القرارات السياسية أو قرارات المؤسسات شفافة: فهي لا تكون خفية أو مكتومة، ولكنها علنية. إذا سلَّم الأشخاص المعنيون في شكل علني وبطريقة متبادلة، بأن مصالحهم الخاصة وكذلك الحرية المتساوية لكل واحد خاضعة للاحترام عبر مبادئ العدالة، فلا يعود لديهم حينئذٍ سبب لرفض التعاون بطريقة دائمة، ويتركون جانبًا المشاعر اللاعقلانية والمدمِّرة، مثل الحسد، وبالتالي يُنَمّون - كما يقول رولز - إحساسًا بالعدالة وإخلاصًا للمؤسسات الديمقراطية.

إن مفهومًا عامًّا للعدالة ليس فقط مناسبًا أكثر للديمقراطية من وفاق ضمني بشأن الرخاء، بل هو يدمج في الخيارات الفردية خيارات مثالية من

أجل مضمون اجتماعي صحيح، أو شبه صحيح، ومن أجل مُثل ديمقراطية في الحرية والمساواة. وفي ما يخص شخصًا عقلانيًّا تتعلق خطط حياته الفردية لكي تتحقق بالبحث عن أفضل الوسائل الممكنة، فبوصفه مواطنًا، كما يتابع رولز، هو يمتلك شخصية أخلاقية ومصالح «ذات مستوى أعلى»، مصالح لا تجعل الملكيات والموارد هدفها في «الدرجة الأولى» بل تأتي المصالح «ذات المستوى الأعلى» كهدف أول. هذه المصالح هي «اجتماعية» بمعنى كان غائبًا عند الليبرالية. وكما يقول جون هارسانيي (John Harsanyi)، يُدخل الاقتصاديون مصالح كهذه من «الدرجة الثانية»، ويسمونها في حساباتهم وظيفة الفائدة الاجتماعية، لكن رولز يذهب أبعد من ذلك. تحدد الفائدة الاجتماعية مشاريع الحياة، وتدخل إذًا في حسابات الأفراد بالذات، ما يؤدي إلى التعاون. إذًا، تُعرَّف العدالة بالعقلانية الأداتية (instrumentale) التي تُوسِّطها المصالح الاجتماعية وتجمع بين عنصرين مختلفين، العدالة بصفتها فائدة متبادلة والعدالة بصفتها تبادلًا وتجردًا، وهذا ما سماه رولز «العقلاني» و«الحصيف/ الحقاني».

أخيرًا، يضيف رولز تمييزًا جديدًا مهمًّا جدًّا. لا يمكن أن نفكر في تركيبة اجتماعية ديمقراطية كما في تركيبة اجتماعية تقليدية وسلطوية، أو في نظام تسلطي أو توتاليتاري، وهناك سمات مميزة تنطبق على اختيارات المواطنين في مجتمع ديمقراطي، ليبرالي ودستوري. هنا أيضًا لم تكن الليبرالية «الجديدة» مدركة المظاهر السياسية المحض التي يجب أن تُدخلها في حساباتها عند تقييم الرخاء المرجو إيصاله إلى الحد الأقصى، وقد أخطأت من خلال الاقتصادوية. ويطمح مواطنو الديمقراطية إلى أن يتسنى لهم الوصول إلى موارد أكثر، ولكن أيضًا إلى زيادة في الممتلكات الاجتماعية من نوع محدد، **الممتلكات الاجتماعية الأولى** التي تصبح الأساس في حساب عدالة المجتمع، وتحل محل معايير المنفعة الهامشية (المنفعية) أو الكاملة (leximin). هذه الممتلكات الأولية تتضمن «كل ما سيرغب فيه شخص عقلاني مهما كانت رغباته الأخرى [...] الحقوق، والحريات، والإمكانات المتوافرة، والدخل، والغنى، واحترام الذات، والشعور بقيمته الذاتية». إن هذا تقدمٌ بالنسبة إلى المنافع الشخصية، لأن المقارنات بين الأشخاص أصبحت من جديد ممكنة بالنسبة إلى رولز، وهذا معاكس لنظرية

الاستحالة عند آرو (Arrow). وفي كتابه **الليبرالية السياسية**، يتحدث رولز في شكل أدق عن الممتلكات الأولية بوصفها ملكيات ضرورية للمواطنين لكي يمارسوا حقوقهم في شكل كامل. وتصبح اللحمة الاجتماعية إذًا متعلقة بنظرة كل واحد إلى عدالة بلوغ الممتلكات الأولية. ويعتبر الاقتصادي أمارتيا سِن، مكملًا ومحوِّلًا منطق رولز، أنها عدالة الوصول إلى **القدرات** التي تحدد اللحمة الاجتماعية[19].

هكذا يقترح رولز تبريرًا للتعاون بين الأفراد هو **في الوقت ذاته** مصدرٌ للحمة الاجتماعية: الاعتراف العام والخاص في الوقت ذاته بعدالة المؤسسات والقواعد التي تحركها، في عقد اجتماعي جديد، مخلص لروح الديمقراطية الدستورية. وهو يجري بطريقة فريدة توليفًا بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية «الجديدة» بإعطائه جوابًا مزدوجًا على المشكلتين الأساسيتين اللتين اصطدمنا بهما: مشكلة التعاون بين الأفراد ومشكلة اللحمة الاجتماعية.

> كما دلت على ذلك فكرة المجتمع بوصفه وحدة اجتماعية لوحدات اجتماعية، يشارك أعضاء الجماعة بطبيعة البعض مع البعض الآخر [...]. وبما أن الأنا يتحقق في نشاطات أفراد عدة، فإن علاقات العدالة التي تخضع لقوانين مقبولة من الجميع هي الأكثر قدرة على التعبير عن طبيعة كل واحد [TJ, p. 606].

---

(19) «في تقييم العدالة المرتكزة على القدرات، لا تقيَّم متطلبات الأفراد قياسًا إلى الموارد أو الممتلكات الأولية التي يملكونها، ولكن وفقًا للحرية التي يملكها فعليًا الأفراد بالاختيار ما بين أنماط حياة مختلفة تهمهم. إن هذه الحرية الفعلية هي التي نسميها «القدرة» على إنجاز ترتيبات مختلفة ممكنة لأنماط عمل أو طرائق للفعل أو للكينونة». يُنظر: Amartya Sen, *Éthique et économie* (Paris: PUF, 1999), p. 220,

لكن سِن ينتقد بشدة مفهوم الممتلكات الأولية، مع أنه يعترف بتأثير رولز. يُنظر كذلك نقد الممتلكات الأولية عند يورغن هبرماس: Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (Paris: Gallimard, 1997), pp. 20-21,

وعند أيريس يونغ: Iris Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton UP),

ويجب أن نعرف أنه لا يمكننا التعامل مع الحقوق والحريات كممتلكات من دون الوقوع في المنفعية. وينتقد أمارتيا سِن ومارتا نوسباوم فرضية التعاون التي تستثني المعوقي. يُنظر: Amartya Sen & Martha Nussbaum (dirs.), *The Quality of Life*, Study Prepared for the World Institute for Development Economics Research (WIDER) of the United Nations University (1993).

هكذا، وكما لاحظ معلقون عدة، مثل برتراند غيوم (Bertrand Guillarme) وأنطوني لادن (Anthony Laden)، فإن رولز يقترب من الجمهوريانية، إلى درجة أننا استطعنا بخصوصه الحديث عن ليبرالية «جمهورية». ونريد بذلك القول إن نقطة انطلاق الليبرالية لم تعد الفرد العقلاني و«الباحث عن الحد الأقصى» فقط، ولكن المواطن «الحصيف/ الحقاني» والمهتم بالعدالة. وليس مجتمع الحرية هو الذي يجلب الازدهار الاقتصادي فقط، إنه قبل كل شيء الذي يؤمّن شروط احترام الذات والآخر والذي يضع مبدأ التبادل موضع التنفيذ.

نقد المنفعية

ما يأخذه رولز على الليبرالية «الجديدة» **الرفاهوية** والتي يحاكمها بوصفها «منفعية»، هو أنها تفترض وجود مُلك عام لجميع أعضاء المجتمع ويمكن أن يعرفه «الخبراء» ويحققوه. لا يستعمل رولز هذه العبارات، مثل **الرفاهوية** أو الخبراء، إلا في جوابه على هبرماس، لكن هذا كان تاريخيًّا السياق الفكري الذي عمل فيه سياق نقد «النظرية الاقتصادية» للديمقراطية التي كانت سائدة منذ فترة ما بعد الحرب. ويواجه رولز المنفعية بحجج عدة فلسفية في غالبيتها. هو يفرِّق بين الأخلاق **المتعلقة بالواجبات الأدبية**، وفقًا لكانط، الذي يؤكد أولوية الصحيح على الخيّر، والأخلاق **الغائية** للمنفعية، التي تأخذ الصحيح من البحث عن الحد الأقصى للرخاء[20]. ولن نشير هنا إلا إلى ثلاث حجج، سياسية واقتصادية وأخلاقية.

الحجة **السياسية**: أولًا، ليست المنفعية متلائمة فعلًا مع ديمقراطية **فاعلة**. فهي تتعامل مع المواطنين بصفتهم متلقين فقط للرخاء، إما عبر الاستهلاك ولكن ليس بطريقة فاعلة، أو باعتبارهم أشخاصًا مسؤولين عن أهدافهم، ذوي حقوق إيجابية

(20) يُنظر نقاشه افتراضات آرو في: John Rawls, «Social Unity and Primary Goods,» in: Amartya Sen & Bernard Williams (dirs.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge UP, 1982), pp. 381-385, حول المفهوم «الغائي»، أي يقول لنا رولز، «يحدد الخير بمعزل عن العادل وبعد ذلك يعرِّف العادل بأنه ما يزيد من الخير إلى أقصى الحدود، وبشكل محدد أكثر، تكون المؤسسات عادلة حين تنتج أكبر خير ممكن [...]. وتمارس النظريات الغائية جذبًا عميقًا [...] ومن المغري افتراض أنه من البدهي أن على الأشياء أن تكون منظمة بطريقة تؤدي إلى أكبر خير ممكن» (TJ, p. 50).

وقدرة على التمييز والمشاركة. وهي تتعاطى مع الخيارات كمعطى، من دون الأخذ في الاعتبار دور الثقافة السياسية التي تُشكلهم وتحولهم عبر الجدال والتداول العامين[21]. بعكس ذلك، كان رولز، المتأثر بالنضالات السياسية في زمنه، وخصوصًا الصراع من أجل العصيان المدني ورفض التجنيد الإجباري، لكن كذلك بالدروس الناتجة من كارثة جمهورية فايمار، يمتلك مفهومًا عن السياسة الديمقراطية فاعلًا أكثر بكثير، وقد اعتبر أن السعادة ليست من شأن الدولة، بمعنى أن يقرر التكنوقراط أو «الخبراء» أن النمو الاقتصادي هو هدف في حد ذاته (الأخلاق الغائية)، في حين أن سياسات أخرى في التنمية، «اكتفائية» مثلًا أو محترِمة للبيئة، هي أفضل. إن أخذ السعادة مرجعًا يمكنه أن يبرر السلطة القسرية للدولة وللبيروقراطية، وقدرتها على فرض خير وحيد للجميع وإنكار **التعددية**، التي هي عند رولز مكونة الليبرالية. وهو يعتبر أن المنفعية يمكن أن تصبح بسهولة مضادة لليبرالية. وعلى الديمقراطية كما يفهمها هو، أن تضع حدًّا لاستبداد الخبراء الذي يميز الرفاهوية (ودولة الرعاية التكنوقراطية)، وأن تُعيد السلطة إلى المواطنين أنفسهم. إن احترام استقلالية المواطنين السياسية والأخلاقية هو المسألة الأساسية في مشروعه السياسي.

لكن، وبشكل خاص، لا تتوافق المنفعية مع ديمقراطية **ليبرالية ودستورية** تعطي الأولوية للدفاع عن الحقوق الدستورية. إن فرضية رولز تتعلق بالتأكيد بأن الليبرالية «الجديدة»، أو في الأقل الأيديولوجية المنفعية التي تستند إليها، ليست قادرة على تقديم دفاع مرضٍ عن الحقوق الأساسية المدونة في الدستور والتي استوحى منها الليبراليون الكلاسيكيون: حرية التفكير والضمير، الحريات السياسية وحرية التجمع، تكاملية الفرد والحريات المحمية من دولة القانون. وباسم سعادة العدد الأكبر، يمكن أن يُضحَّى بحقوق الأقليات[22]. وقد سمحت أولوية **الرخاء** على الحرية بالتضحية بحقوق الأشخاص لأسباب تتعلق بالفاعلية

---

(21) يُنظر: TJ, pp. 53, 56، وخصوصًا LP, p. 60: «يمكننا تصور أن المواطنين قادرون على ضبط أهدافهم وطموحاتهم [...] وعلى وضع حدود لمطالبهم. إن فكرة المسؤولية تجاه أهدافنا هي متضمنة في الثقافة السياسية العامة».

(22) يُنظر: TJ, p. 59: «إن واقع فرض إجحاف لعدد صغير يمكن أن يكون تعويضه عبر كمية أكبر من الحسنات التي ينالها الآخرون».

الاقتصادية. والسبب هو أن المنفعية فردانيةٌ «بطريقة سيئة»، أي بطريقة جامدة، من دون فهم إمكان تحوّل الخيارات مع الزمان.

بطريقة عامة، لا تعترف المنفعية، التي تبنتها الليبرالية الرفاهوية في القرن العشرين، بالدور الذي يؤدّيه متغيِّر مهم جدًّا، وهو إدراك السياق الاجتماعي الذي تتكون فيه الخيارات الفردية، وخصوصًا الآثار المعتبرة صحيحة أو غير صحيحة في هذا السياق. وهي تعتبر الخيارات الفردية معطيات لا تتأثر بالتركيبة الاجتماعية، وبخاصة بالمؤسسات، كالأسواق مثلًا. وبما أنها لا تعرف التعددية، فإنها لا تعرف الصفة المختلفة للأشخاص وصراعات المصالح من «الدرجة الأولى» بين الناس، وبالنتيجة هي لا تفهم العدالة إلا بطريقة «إسنادية» وليس بطريقة توزيعية، في حين أنه «لكي تكون هناك مشكلة عدالة يجب أن يقصد شخصان في الأقل عمل شيء مختلف عن كل ما يريد الآخرون فعله».

تأتي الحجة **الاقتصادية** بعد ذلك. للرد على الماركسية، اقترح اقتصاديو الرفاهوية، وكذلك أنصار كينز، إنعاش الاقتصاد عبر الاستهلاك، إذًا عبر ضمان النمو المنتظم لمستوى حياة العمال بفضل تدخل الدولة: الدولة الحامية، الدولة رب العمل (التأميمات)، دولة الرعاية ...إلخ، ولهذا هم يتصورون العدالة إعادة توزيع للفائض الناتج من الزيادة العامة أو المتوسطة في الرخاء. أما في الحقيقة، فمن الممكن التصرف بطريقة أفضل من دولة الرعاية أو من القائلين بسلطان الجَدارة لتقليص اللامساواة، لأن هذه الأخيرة تبقى في خدمة الرأسمالية. ويشدد رولز على هذه النقطة، وهو يعني بذلك **رأسمالية الرفاه** (welfare capitalism) التي يضع في مواجهتها «ديمقراطية المالكين»، حيث يصل مستوى حياة الطبقة المتوسطة والأكثر فقرًا إلى درجة أعلى بكثير، وكذلك الاشتراكية الليبرالية التي تبحث أيضًا عن نتائج عالية. أخيرًا، هو يُذكِّر الاقتصاديين بأن الفاعلية الاقتصادية لا تعني شيئًا من دون تأمين قيمة عادلة للحريات السياسية ومساواة صحيحة في الفرص، ولا يكفي توازن باريتو لتعريف العدالة، لأنه يشرِّع للامساواةٍ اجتماعية واقتصادية خطيرة وغير مثمرة على المدى الطويل. ويمكن مضاعفة المنفعة المتوسطة أو العامة أن تعرِّض للخطر مستوى الحد الأدنى الاجتماعي للأكثر إجحافًا.

أخيرًا، الحجة **الأخلاقية**، إن البحث عن الخير الأكبر للجميع يمكن أن يؤدي، وفقًا للأخلاق المنفعية، إلى التضحية بحقوق البعض، وخصوصًا إلى جعل هذه التضحية مقبولة، باسم الهدف المشترك. إن المنفعية تتطلب الكثير من التضحيات باسم الرخاء العام أو المتوسط. ولا يمكنها أن تصبح أساسًا لوفاق دائم. هي تؤدي إلى الأبوية، التي كانت في جزء كبير أساس الوفاق الليبرالي في القرن التاسع عشر. وتبدو المنفعية خصوصًا أخلاقيةً يصعب تصديقها لأنها ترتكز على التعاطف وحسن الالتفات «الطبيعيين» لكي تفسر التعاون تحت ظروف من اللامساواة وعدم المبادلة. لكن تعاونًا كهذا لا يمكنه أن يستمر، لأنه يعتمد على الإنكار والتضحية بالذات. ومن المستغرب أن المنفعية الكلاسيكية هي أكثر إيثارًا من الليبرالية لأنها تُدخل في اللعبة دورًا للتضحية بالذات. ويعتمد نقد رولز بالنتيجة على رسالة راديكالية تتجاوز النزاعات الكلاسيكية: **أولوية العدالة** في مجتمع ديمقراطي وليبرالي. إذا كانت الليبرالية أيديولوجية الحرية، فلا يمكنها أن تنيطها بالبحث عن الرفاه، ويجب عليها أن تدافع عن أولوية العدالة التي تؤمِّن وحدها أولوية الحرية. وفي حين أن الرفاهوية لم تكن تهتم إلا بالمستوى العام أو المتوسط للرفاه، من دون إصلاح اللامساواة التكوينية في المجتمع، كان النمو الاقتصادي هو المهم عندها، وليس فقط توزيع الرفاهية أو العدالة. ويقول رولز إنه يجب قلب الأولويات وإخضاع البحث عن الرفاه لضرورات العدالة. ولا تستطيع المنفعية أن تعطي مفهومًا عامًّا عن العدالة يمكنه أن ينال الإجماع في مجتمع ديمقراطي.

ليبرالية «إجرائية»

إن صيغة الليبرالية التي يقترحها رولز تسمى في أغلب الأحيان «إجرائية»، وفقًا لعبارة مبهمة سوف نعالجها هنا. لقد رأينا أن أولوية العدالة تعني أنه، في مجتمع ليبرالي وتعددي، من المستحيل اللجوء إلى معايير مستقلة للفعل العام، من نوع الرفاه أو التقدم أو الترابط الاجتماعي أو احترام التقليد الثقافي أو الديني. وإن كانت هذه الأمور في حد ذاتها محترمة، إلا أنها تقسم المواطنين، كما أن فرضها عليهم بصفتها خيرًا (عامًّا) مسيطرًا يعني نفي حريتهم. غير أن إكراهًا كهذا لا يمكن القبول به في مجتمع ليبرالي يعترف بالمساواة في الكرامة للأهداف

الفردية وذلك في حدود مبدأ التبادل (**مبدأ مِل في الضرر**) (harm principle de Mill). سوف يؤدي ذلك خصوصًا إلى تبرير عمل الدولة الإكراهي، استعمال العنف، لفرض هذا الهدف السائد على الجماهير التي ترفضه.

هنا نتطرق إلى إحدى الصعوبات المركزية في الليبرالية: الاتهام بالنسبية أو بالحيادية بمواجهة تعددية القيم. كيف لنا أن ندافع بقوة عن أولوية الحقوق الإنسانية الأساسية ضد التوتاليتارية أو إرهاب الدولة، وفي الوقت ذاته، الاعتراف بأنه لا يمكن دولة ليبرالية تأسيس سياساتها على نظام قِيَم خاص؟ ولم يتجنب رولز هذه الصعوبة، فقد حاول أن يبرهن كيف نستطيع في الوقت ذاته «أن نأخذ الحقوق بجدية»، وفقًا لعبارة رونالد دفوركين، وأن نرفض الوضعانية القانونية مع رفضنا في الوقت ذاته فكرة الحقوق الطبيعية. وبين الإيجابية والمثالية، يصبح هامش التحرك ضيقًا.

عدالة موضوعية وعدالة «إجرائية»

من الممكن التخلص من النسبية وأن نجد معايير موضوعية للحكم على العمل العام. هذا الحل هو فكرة رولز عن **العدالة الإجرائية الصرف**[23].

> تُمارس العدالة الإجرائية الصرف حين لا يعود هناك معيار مستقل لتحديد النتيجة الصحيحة: عوضًا عن ذلك، يكون الإجراء الصحيح أو المنصف هو الذي يحدد ما إذا كانت النتيجة كذلك صحيحة أو عادلة، مهما كان المحتوى، شرط أن يكون الإجراء قد طُبِّق في شكل صحيح.

في غياب معايير مستقلة للتقييم، يمكننا الرجوع إلى **إجراء** تكون نتائجه مقبولة بوصفها صحيحة من المعنيين كافة، وبعد التشاور والمداولة. وحتى إذا لم يعد في استطاعتنا الحديث عن عدالة بالمطلق، فإننا نستطيع رغم ذلك الحديث عما هو «صحيح لنا»، نحن المعنيين بقواعد العمل العام،

(23) حُلِّلَ التعبير في: TJ, pp. 117-118,
كذلك في: RH, pp. 121-142.

المؤسسات السياسية وممارسة السلطة، هي الاهتمامات المكونة هوياتنا كمواطنين في مجتمع ديمقراطي وليبرالي. هنا أيضًا، يمكن الاستناد إلى كانط لتسليط الضوء على ذلك. وفي كتابه **نقد ملَكة الحكم** (*Critique du jugement*)، يعرِّف الجميل بأنه «ما يُعجب عالميًّا من دون مفهوم»، «وما يُعترف به من دون مفهوم بوصفه موضوع إرضاء ضروري(24)». ذلك هو معنى الاتفاق على مبادئ العدالة على قاعدة إجراء منصف في حد ذاته: اتفاق لا يتعلق بمفهوم أو معيار مُعطى مسبقًا، ولكن بإجراء الاقتراع، انتخاب عالمي بمعنى ما. والعدالة التي يتفق عليها أعضاء المجتمع الديمقراطي الليبرالي هي إذًا إجرائية وليست اسمية، وتتعلق بمؤسسات التركيبة الأساسية للمجتمع، وليس بالأوضاع الخاصة لكل واحد.

لكن يمكننا القول، إن ممارسة كهذه يمكن أن تكون شكلية تمامًا. يمكن أكثرية من الناخبين «شرعيًّا» اختيار مبادئ جائرة، عبر إجراء «صحيح» من أجل التمييز ضد أقلية أو أن تدافع عن مصالحها الطبقية. يجب إذًا التفريق بين عدالة إجرائية وعدالة شكلية. العدالة **الشكلية** تعني الإدارة المحايدة والمنطقية للقوانين والمؤسسات في التعامل مع جميع الحالات المشابهة بطريقة مشابهة. ذلك هو معنى مفهوم العدالة الذي استعملته الوضعانية القانونية والتي تعتبر العدالة الشكلية والعدالة الحقيقية شيئًا واحدًا(25). لكن من الواضح أنه يمكن القانون والمؤسسات أن تعمل بطريقة متساوية للجميع وأن تكون مع ذلك غير عادلة. وتفترض الديمقراطية أكثر من العدالة الشكلية لكي تخلق وفاقًا ثابتًا.

إن التعاطي مع حالات متشابهة بطريقة متشابهة ليس ضمانًا كافيًا لعدالة حقيقية [...] ولو استبعدت

---

(24) الدور الأساسي للحس المشترك لتأسيس هذه العالمية كانت قد أشارت إليه حنة أرندت: Hannah Arendt, *Juger* (Paris: Éd. du Seuil, 1991),

وظهرت في: CJ, pp. 68-70.

(25) حول الوضعانية القانونية ونقدها، يُنظر: H. L. A. Hart, *Le Concept de droit* (1961); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977); Otto Pfersmann & Gérard Timist (dirs.), *Raisonnement juridique et interprétation* (Paris: Publications de la Sorbonne, 2001); W. Baranès, *La Justice* (Paris: Autrement, 2002).

العدالة الشكلية، العدالة بصفتها شرعية، أشكالًا كثيرة من اللاعدالة.

العدالة كإنصاف تتطلب عنصرًا إضافيًا: أن يكون الإجراء المتَّبع في حد ذاته منصفًا. لهذا، يجب أن تتوافق مع حرية الأشخاص المعنيين ومساواتهم، أن تكون عامة وأن تتوجه لعقل كل واحد وأن تضمن المصالح العليا لكل واحد طالما أنها تتوافق مع احترام متساو للآخر. يفترض الإجراء المنصف إذًا في أي ديمقراطية احترام ثلاثة مبادئ: (1) مبدأ **الحياد**، لكي لا تعطي النتيجة امتيازًا للبعض بطريقة عشوائية، (2) مبدأ **المبادلة**، الذي يقول إنه لا يمكن أيًّا كان أن يتخذ حقًّا أو واجبًا من دون منح هذه بالذات للآخرين، وأخيرًا مبدأ **الانتفاع المتبادل**، بمعنى ألا يتدهور وضع أي كان وفقًا للمعاهدة السياسية في كل ديمقراطية. إن عدم وجود إجراء عادل لتبرير القانون الجائر ومعارضته يشير إلى انعدام الديمقراطية ويفسر التجاوزات الظالمة التي يمكن أن تعرفها أي ديمقراطية بكل «شرعية».

هكذا يعتبر رولز أن الحقوق الأساسية ليست حقوقًا مطلقة وطبيعية، ولكنها نتيجة إجراء صحيح وعادل، يوطِّد صحة المبادئ ويوجد وفاقًا حرًّا وعقلانيًّا عند الأشخاص المعنيين. إذًا، من الممكن «أخذ الحقوق على محمل الجد» كما قال دوركن، من دون السماح بتدخل مسلَّمات ميتافيزيقية ودينية يمكن اعتراضها.

تكمن المشكلة كليًّا وبالتأكيد في تعريف عبارات إجراء عادل، مع الأخذ في الاعتبار أن كل لجوء إلى معيار خارجي، مثل إدخال الرفاه، غير مقبول.

إن مثال العدالة الإجرائية التي تأتي طبيعيًّا إلى الذهن هو مثال **العقد الاجتماعي**. لهذا سوف يلجأ رولز إلى التقليد الآخر في الفكر الليبرالي، ألا وهو العقد الاجتماعي، الذي انتقده كل من هيوم وبنثام. ولا تُشكل نظريات العقد الاجتماعي التي ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي صاغت الليبرالية الكلاسيكية عنصرًا عقائديًّا موحدًا. لا يقول لوك وهوبز وروسو الشيء ذاته، ولو أنهم رأوا جميعًا في العقد الوسيلة لتأسيس شرعية الحكم على موافقة المحكومين وليس على الإرادة الإلهية.

ويعتبر رولز أن العقد سوف يسري بصفته **نظرية أخلاقية** وليس سياسية، ما يسمح بتبرير الحدود الضرورية للحرية وللمساواة باسم **العدالة**، وليس بإعطاء شرعية للسلطة السياسية عبر اللجوء إلى التوافق. ما هو عادل هو ما توافق عليه الجسم السياسي، المطلع كفاية والذي قام بالتداول، كما يقول روسو. وبالطريقة ذاتها تكون مبادئ العدالة التي تفرض حدودًا للفعل وللحرية عند كل واحد كما لسلطة الدولة، مبررة ما إذا كانت في الوضع المثالي للعقد الاجتماعي، موضع توافق يُجمع عليه جميع المعنيين وعليهم الخضوع له. ويسري العقد الاجتماعي بصفته نظرية مضادة لشرعية مبادئ العدالة عبر الاتفاق الاجتماعي والسياسي الذي يعترض على الشرعية المنبثقة من المنفعة. وبهذه الطريقة، يتجنب رولز خطر الرجوع إلى مبادئ العدالة بوصفها حقوقًا «طبيعية»، وكانت هذه مشكلة الليبرالية الكلاسيكية. هذا هو معنى الليبرالية الإجرائية، لكن نظرية العدالة هي أيضًا جوهرية، بمعنى أنها تدافع عن مفهوم «قوي» للعدالة كإنصاف، أي إنها تعطي كل واحد حقه على قاعدة التبادل والحياد في التعامل.

الاستدلال في «الموقف البدئي»

يصف رولز إذًا الإجراء المنصف ويتبعه بالتبرير العام المتوافق مع متطلبات الحياد، المبادلة والعقلانية أو المنفعة المتبادلة، وهي المؤسسة للعدالة في أي ديمقراطية[26].

هذا الاستدلال الذي صار معروفًا هو التالي. لنتخيَّل أنه لاختيار مبادئنا في العدالة، أننا نضع أنفسنا خلف «حجاب من الجهل»، في موقف بدئي من الحياد أو **الإنصاف/ القسط** (fairness)، فلا يعود لدينا، لاتخاذ القرار، إمكان الحصول على المعلومات **الخاصة** المفيدة لمساعدتنا، مثلًا، في معرفة مواهبنا

(26) كما يشدد على ذلك رولز، هذه المتطلبات ليست عالمية بل وضعية. ويصر مفهوم تقليدي للعدالة على الخير المشترك ويحتوي لائحة محددة أكثر للحقوق الأساسية. «إن المجتمعات التراتبية هي منظمة جيدًا بالنسبة إلى مفهومهم عن العدالة» (LOP, p. 69). المهم أن يوجد مفهوم عام للعدالة لتنظيم المجتمع وأن لا يصنع العشوائي القانون.

وإمكاناتنا، أذواقنا ومنظومة القيم لدينا، ووضعنا الاجتماعي والاقتصادي، أي باختصار المكان المحدَّد والمحتمل الذي نحتله في المجتمع. ليس لدينا إمكان للوصول إلا إلى معلومات عامة، وهي نفسها للكل. والميزة الأكبر لاستدلال رولز هي في جعلنا نفكر كما لو أن كل واحد منا، غنيًّا كان أو فقيرًا، يستطيع أن يكون في الوضع الأكثر إجحافًا. وما يبدو الأكثر أهمية، في تشبيه حجاب الجهل عند رولز، هو قدرته على الحشد. يقول يورغن هبرماس إن «الجمرة الراديكالية - الديمقراطية التي تركد في الموقف البدئي» عند رولز هي جمرة إنسانيتنا المشتركة، أي «بيتنا المشترك»، خلف حجاب الجهل هذا، يكون البشر متشابهين، وخصوصًا أنهم يستطيعون فهم في أي معنى يملك الآخرون الحاجات والطموحات نفسها والمخاوف عليهم وبقدرتهم وضع أنفسهم في مكان الآخر لتقييم حسنات كل مبدأ ممكن وسيئاته. إن مبدأ التبادل هو أساس تجربة الفكر هذه، والتي هي مصدر الروح العمومية.

كتبت سوزان أوكين هذا:

> في الموقف البدئي، لا نُفكر انطلاقًا من وجهة نظر شخص، ولكن من رؤية **كل واحد**، بمعنى كل واحد بدوره. هذا يتطلب قدرة كبيرة على التعاطف والاستماع باهتمام إلى وجهات نظر للآخرين مختلفة كليًّا[27].

في هذا الوضع الافتراضي، ماذا نختار؟

الخيار الأكثر عقلانية خلف «حجاب الجهل» في ظروف الشك والمعلومات المحددة، سيكون أن نحمي أنفسنا إلى أقصى حد من الأخطار، وأن نُقلل الاحتمالات السيئة وفقًا للمبدأ المعروف جيدًا في (maximin)[28]. سوف نُفكر كما لو أن أكبر أعدائنا يريد تعيين مكاننا في المجتمع، وسوف نختار المبادئ التي لها

---

(27) Susan Okin, *Justice, Gender and The Family* (Princeton UP, 1989), p. 101.

(28) يُنظر نقد جون هارسانيي: Harsanyi, «Morality and the Theory,»

خلف حجاب الجهل، نملك حظًا متساويًا باحتلال أي مكان ممكن في المجتمع (الإمكان المتساوي)، ووضع الأكثر إجحافًا ليس أكثر احتمالًا من آخر. إذًا، سيكون غير عقلاني تشجيعه كما فعل رولز، لأن هذا يظهر خوفًا غير عقلاني من المخاطرة. توجد إجابة رولز في: JCER, § 139, no. 19.

أكبر الحظوظ في تحسين وضع الأكثر حرمانًا الذي من الممكن أن نشغله. سنختار إذًا المبدأين التاليين.

مبدآن في العدالة

المبدأ الأول هو مبدأ ليبرالي كلاسيكي لحرية متساوية يضمن أن تكون المؤسسات السياسية في التركيبة الأساسية ودولة الحقوق في خدمة حقوق كل واحد بطريقة متساوية، ما يتوافق مع الجزء الأول من مفهوم العدالة العام في أي ديمقراطية.

> يجب أن يمتلك كل شخص حقًّا متساويًا في النظام الأكثر امتدادًا للحريات الأساسية المتساوية للجميع، وأن يكون (هذا الحق) منسجمًا مع النظام ذاته للآخرين.

إن نظرية العدالة كإنصاف تتطلب أن نعطيها **أولوية معجمية**[29] على جميع المبادئ الأخرى. بعد ذلك فقط، نتوجه إلى اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية لتصحيحها على خلفية حماية متساوية للحريات الأساسية. حينئذٍ نوافق على المبدأ الثاني القائل بأن إعادة التوزيع للأكثر حرمانًا متلائمة مع فاعلية السوق.

---

(29) «إنه نظام يتطلب أن نُرضي المبدأ المصنف أول قبل أن ننتقل إلى الثاني ونتابع هكذا» (TJ, p. 68).

[كان رولز يعي أن تطبيق مبادئ العدالة قد يؤدي إلى خيارات متناقضة لذلك وضع في القلب من مبادئ العدالة فكرة الأولوية المعجمية priorité lexicale وتعني أنه عند تطبيق مبدأ ما (أو التحقق من تطبيقه بوساطة اختبارات محددة) نفترض أن المبادئ التي لها أولوية على هذا المبدأ قد أشبعت تمامًا. فهو يستخدم هذه الصورة الرمزية من المعجم كوسيلة لإيضاح فكرة الأولوية التي يعطيها لمبدأي العدالة. وكلمة معجمية التي تصف الأولوية وظيفتها هنا إقامة روابط أو إعطاء معنى لشيء ما. وحين تكون صفة لكلمة أولوية فمعناها هنا ما يأتي أولًا أي كما بالترتيب المعجمي أو القاموسي حيث إنه في القاموس الحرف الأبجدي الأول هو الأول معجميًا بمعني أنه لا يمكن وجود تعويض عنه على مستوى الأحرف اللاحقة يستطيع أن يمحو التأثير السلبي الناتج من استبداله بغيره. هذا الاستبدال المستحيل يعطي الحرف الأول وزنه اللانهائي. لكن الترتيب اللاحق ليس من دون وزن ذلك أن الأحرف اللاحقة هي التي تعطي الفرق بين كلمتين تبدآن بالحرف نفسه. الترتيب المعجمي يعطي إذًا جميع المكونات وزنًا محددًا من دون أن يجعلها استبدالية الواحدة بالأخرى. (المراجع)]

يجب أن تكون اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية في خدمة الأكثر حرمانًا (مبدأ الاختلاف) وأن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للكل وفقًا لمبدأ المساواة العادلة في الفرص.

إن اللامساواة الوحيدة المبررة إذًا، هي تلك التي حين تكون الحقوق المتساوية لكل واحد والعادلة في الفرص محترمةً، وهي تؤدي إلى وضع أفضل للأكثر حرمانًا، مع أنه يوجد، وفقًا لفيليب فان باريز، نصوص مختلفة لنظرية رولز تنادي بالمساواة إلى حد ما. بعد ذلك، تضع قواعد للأولوية تراتبية في تحقيق المبادئ وتسمح بمصالحة المساواة والحرية بطريقة محددة نسبيًّا، وكذلك الفاعلية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، وفقًا لمشروع رولز، إضافة إلى ذلك فهو يضع مستوى معين من التنمية الاقتصادية كشرط أولي لتطبيق المبادئ التي ستكلف غاليًا جدًّا لاقتصاد في بدء نشوئه.

المجتمع العادل بالمعنى الإجرائي هو الذي يكون فيه وضع الأكثر حرمانًا في أحسن حال. بعكس ذلك، فإن دولة الرعاية هي التي تؤمن الحاجات الأولية والرفاه لأكبر عدد ممكن، من دون الاهتمام بالتفاوت في الثروات، أما الاشتراكية غير الديمقراطية، فهي التي تكون فيها الفروقات بين الأوضاع الفردية في أدنى حدود ممكنة، من دون الاهتمام بعدالة وضع كهذا، أي بقبول الأكثر موهبة وبتحسين حياة الأكثر حرمانًا. إذًا، ليبرالية رولز هي ليبرالية مساواتية على قاعدة الإجراء المتَّبع لاختيار المبادئ وحدها.

ليبرالية مساواتية

إن أفضل سلاح للنضال ضد النيوليبرالية هو في الواقع تأكيد، كما فعل رولز، للعلاقة بين الروح العمومية، واللحمة الاجتماعية، والفاعلية الاقتصادية والنضال ضد اللامساواة. ولكننا نراه يتجاوز الليبرالية «الجديدة»، التي كانت تحمل خطابًا مماثلًا، وذلك حين يأتي بأسباب **أخلاقية واقتصادية** في الوقت ذاته للدفاع عن المساواة. الكل سيخسر، تقول الليبرالية «الجديدة»، وليس

فقط الأكثر حرمانًا إذا تركنا اللامساواة الظالمة تتفاقم. وما هو جديد في منطق رولز استعماله **في الوقت ذاته** لغة التضامن الأخلاقي والاجتماعي ولغة الفاعلية الاقتصادية، فالأثمان الاقتصادية لفقدان اللحمة الاجتماعية هي بأهمية الأثمان الاجتماعية في ما يخص الاستقرار والتعاون. لهذا، فإن ما احتفظنا به من ليبرالية رولز هو قبل كل شيء دفاعه عن «مبدأ الاختلاف»[30] وتفسيره العدالة كإنصاف ضمنيًّا. ولا يحاول التوزيع العادل فرض المساواة في الشروط والموارد، ولكن تحسين إمكان الحصول للموارد عند الجميع، وعند الأكثر فقرًا في شكل خاص، والحصول على وفاق حقيقي بين الأكثر ثروة والأقل ثروة. هذا هو ما يُفرِّق ليبرالية رولز المساواتية عن الاشتراكية، التي لا تحاول إلا إيجاد مساواة في الشروط دون الاهتمام بالتعاون بين ذوي الامتيازات والمحرومين. ويعتبر منتقدوه اليمينيون أنه يبالغ في المساواة. أما منتقدوه اليساريون، فيعتبرون مساواته غير كافية.

وتصبح المساواة، مثلها مثل العدالة، مفهومًا أساسيًّا في هذا الصوغ الجديد لليبرالية، في حين أنهما لم تكونا حتى الآن إلا مفهومين ثانويين.

عدالة ومساواة

لكن أي عدالة نعني؟ أليس كل مفهوم عن العدالة مستمدًّا من مسلّمات ثقافية ودينية وتاريخية لا تتعلق بالعقلانية فقط، والتي تفرِّق، مثلها مثل الأهواء والمصالح الفردية؟ كيف يمكن وجهة نظر مشتركة حول العدالة أن تتكوَّن؟ ما الفرق بينها وبين الوفاق على الخير العام؟

الفرق سياسي، إن أولوية العدالة هي صفة مجتمع حر وديمقراطي، في حين أن سيطرة مفهوم خاص عن الخير هو **غير ليبرالي**، فهو يستثني حرية الذين لا يشاركون الرأي بهذا المفهوم السائد ومساواتهم، ولكنهم يستطيعون مع ذلك القبول بكل حرية بالمعايير الجماعية بوصفها عادلة.

---

(30) أصل التعبير فسره رولز هكذا: «يجب أن تعمل جميع الاختلافات بعبارات الثروة والمداخيل، وجميع أشكال اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية من أجل رخاء الأكثر حرمانًا» *Collected Papers* (Harvard UP, 2003), p. 163). والغريب، أنه هنا أعطى التفسير الوحيد لتسمية المبدأ.

إذًا العدالة تنص على إعطاء كل واحد ما هو له، لكنها، تحتاج لذلك إلى معايير، ويبدو منطقيًّا - كما عند بنثام ومن بعده **الرفاهوية**، أن تُقتَرح المنفعة الشخصية والعامة. من هنا جاءت قوة إقناع الرفاهوية، حين تؤكد أن مجتمعًا عادلًا هو الذي يعطي الحد الأقصى في المستوى العام أو المتوسط للسعادة. وبمقدار ما تبدو العدالة قادرة على أن تكون مفهومًا إشكاليًّا، تبدو السعادة موضوعًا لاتفاق اجماعي. هنا بالذات سوف يبدو تحليل رولز مقنعًا للغاية، فهو يتجاوز الغموض في مفاهيم منطق كهذا بوضعه تمييزًا فعليًّا: لا تنفصل العدالة عن معايير التبرير التي يجب أن تكون، في مجتمع ديمقراطي، موضوع اتفاق حر، أي تبرير عام. وليس هناك من غموض في العدالة، هي ما يعترف به الأشخاص المعنيون بأنه مبرر، وحين فصل رولز مسألة العدالة عن مسألة معايير التبرير، فإنه قام بخطوة جبارة داخل النقاش السياسي حول الحرية والمساواة. وكانت عبقريته، ولهذا هو مهم جدًّا لليبرالية المعاصرة، في أنه نجح في تحويل مسألة العدالة الاجتماعية التي كانت غير قابلة للحل إلى مسألة سهلة الحل: مسألة **التبرير**. ما المعيار الذي يستطيع جميع المواطنين المعنيين الموافقة عليه، والذي يسمح بتبرير انحراف بالنسبة إلى المساواة المحض؟ إذا كان بالإمكان إيجاد معيار كهذا، وإذا كان موضعَ اتفاق إجماعي، فإن مسألة التعاون بين الأفراد ستُحل، وكذلك ستجد اللحمة الاجتماعية والروح العمومية الضروريتان في أي ديمقراطية، أساسًا ديمقراطيًّا كهذا بالذات وغير مفروض عليها.

الاحتمال الممكن هو **المساواة في الموارد**. لكن بالنسبة إلى الليبرالي، فإن العدالة والمساواة منفصلتان، بمعنى أن تسوية الموارد والتباين في الشروط هي نتيجة إجراءات تقوم بها الدولة وهي لا تحترم الحريات الأساسية. ولا يمكننا كذلك الدفاع عنها باسم تحول المجتمع إلى الديمقراطية، فالحقوق الاقتصادية والاجتماعية عبر توزيع منصف للثروة وإمكان الوصول إلى الموارد هي بالتأكيد مرتبطة بالحقوق السياسية للمواطنة بطريقة معقدة. لكن هذه الصلة ليست سببية، بعكس ما فكر روسو أو ماركس: «من دون الكثير من المساواة في الطبقات

والثروات، لا يمكن المساواة أن تستمر طويلًا في الحقوق والسلطة»[31]. كان هناك ميل كبير إلى رؤية في تسوية الفروقات في المداخيل، وتخفيض الفوارق في الثروات وإعادة التوزيع في اتجاه الأكثر حرمانًا، الشرط الضروري وحتى الكافي للعدالة الديمقراطية، وقد أُعطيت الأولوية لإعادة التوزيع كأنها هدف شرعي، عادل في حد ذاته، وللمساواة كأنها مرادف للعدالة، من دون الاهتمام بتبريرهما. لكن، يمكن المساواة أن تكون طُموحًا لاعقلانيًّا تمليه الرغبة والحقد[32]، ولا يكون مهتمًّا بعدم الفاعلية والفقر، ويمكنه حتى أن يفضل الفقر المعمم على وجود اللامساواة المبررة بنتائجها. لا يمكن المساواة وحدها أن تعرِّف العدالة. لكن ألا توجد أشكال من المساواتية متلائمة مع الحقوق الأساسية والتي نستطيع بحرية القبول بها؟

تعتبر الليبرالية الكلاسيكية، كما رأينا، أن المساواة في الحقوق أو المساواة أمام القانون هي المفهوم الأساسي، لأنها فكرة قانونية تتعاطى مع الإنسان على أنه موضوع حقوق: إنه موضوع من أجل الحقوق وموضوع يملك حقوقًا. غير أن المساواة الاقتصادية أو الاجتماعية ليست بالمعنى لأنها تخلط المساواة بالهوية، العدالة بإلغاء الامتيازات. يجب إذًا جعل تحليل المساواة أكثر دقة، لأن المطلوب ليس فقط تحليل فلسفي، ولكن نقاش سياسي حقيقي. ولا ننسى أنه لا يمكن المساواة أن تكون مبدأ دوغمائيًّا، يجب أن تصبح موضوع نقاش عام حول العدالة لكي تؤدي إلى مفهوم عمومي للعدالة.

نقد المساواة في الفرص والجدارة

إن المعيار الذي يسمح في مجتمع ديمقراطي لأفراد أحرار ومتساوين، عقلانيين وعقلاء، بجمع المساواة بين الأشخاص واحترام حرية كل واحد،

---

(31) Rousseau, «Du contrat social,» dans: *Œuvres*, Bibl. de la Pleiade, t. III (Paris: Gallimard, 1964), p. 107.

(32) هذا الشكل من المساواة هو غير عادل لأنه معد لجعل كل واحد أكثر بؤسًا، بمن في ذلك الأكثر حرمانًا» (TJ, § 80-81, p. 580). حول الرغبة، يُنظر كذلك: Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et désordres* (Paris: Éd. du Seuil, 1992).

هو معيار المساواة في الفرص[33]، بالمعنى الذي كان عند الليبرالية «الجديدة» (يُنظر سابقًا، الفصل الرابع ولاحقًا الفصل السابع). ويتم إصلاح اللامساواة الاجتماعية «في البدء» عبر الجهود المهمة لدولة الرعاية الإلهية مثل مساعدة الطفولة والعائلات المحرومة، الدخول إلى المدرسة والدراسة المهنية، كذلك عبر إجراءات تحارب التمييز في الدراسة والتوظيف وحسن سير المهن. وينصب الجهد على تطوير إمكانات كل شخص، على قاعدة الإمكانات المتساوية المقدمة لمواهب متساوية، من دون أن تؤدي الأصول الاجتماعية دورًا. والفكرة المركزية لليبرالية «الجديدة» هي بالتأكيد فكرة الفائدة الاجتماعية لكل عضو في المجتمع والهدر الذي تخلقه الاحتمالات الاجتماعية. إنه مفهوم فرداني يرتكز على رفض اللامساواة منذ الولادة، وعلى مثال سهولة الحركة الاجتماعية المطابق للحلم الأميركي، أي بلاد الفرص (land of opportunities). انطلاقًا من نقطة الانطلاق هذه، فإن اللامساواة التي تظهر بين الأفراد «عند الوصول» هي نتيجة خياراتهم، جهودهم وجدارتهم الشخصية، وهم إذًا مسؤولون عنها. هذه اللامساواة هي إذًا مبررة ومقبولة من الجميع[34]. والفكرة الليبرالية الكلاسيكية عن العدالة «المرتبطة بالجدارة» هي فكرة مكافأة المواهب في سياق من الحرية والمساواة في الحظوظ. ويتعارض هذا المثال الليبرالي الفرداني، في شكل أساسي، مع المثال المساواتي في التوزيع المنصف للموارد، من دون الاعتراف بالاختلافات الفردية في الجدارة، الجهد والنتائج، مثال لا يحركه إلا الحسد والضغينة.

غير أن رولز يعارض هذه الفكرة بالذات عن الجدارة والمسؤولية الشخصية في اللامساواة «عند الوصول»، من دون أن يقبل، بالتأكيد، المساواتية الاشتراكية. المطلوب إذًا عند رولز إعادة فتح النقاش حول المساواة بفضل مفهوم المساواة «المنصفة» (fair).

كانت حجته الأساسية هي أن الليبرالية تكتفي بأن تنظر إلى مصدر وحيد

(33) يُنظر، من أجل نقد المساواة في الفرص «القدراتية» وتعليق رولز: Savidan, *Repenser l'égalité*.

(34) ج. ب دوبوي، جعلنا نلاحظ أنه سيكون مرعبًا: أن نكون في أسفل السلم الاجتماعي وأن نقبل بذلك على أنه عادل... يُنظر: Dupuy, *Ordres et désordres*.

للامساواة الظالمة: الولادة أو العائلة. غير أن الأصل الاجتماعي يميّز ليس فقط على مستوى العائلة، الولادة، الإرث الاجتماعي والرمزي المنقول إلى كل واحد، ولكن **على مدى الحياة بكاملها**، بطريقة بنيوية، عبر وزن القدرات الشخصية بوساطة القابلية لإعطاء قيمة للمواهب، كما في النضال ضد الإعاقات بالذات. ليست مؤهلاتنا ومواهبنا، وكذلك إعاقاتنا، طبيعية فقط، ولكنها كذلك حاصلة بفعل المجتمع. إن هذا الوهم لليبرالية هو الذي تجب إزالته.

> لا أحد يستحق قدراته الطبيعية العليا أو نقطة انطلاق مناسبة أكثر في المجتمع [...]. فليس التوزيع الطبيعي عادلًا أو ظالمًا، وليس كذلك أكثر ظلمًا أن يُولد البعض في أوضاع اجتماعية خاصة. إن هذه أحداث طبيعة فقط. ما هو عادل أو غير عادل في المقابل، هو الطريقة التي تتعاطى بها المؤسسات مع هذه الحوادث [صفحة الأحداث [TJ, pp. 132-133].

لا تُصلح المساواة الليبرالية في الحظوظ إلا جانبًا واحدًا من المشكلة حين تشدد على أن اللامساواة في الموارد تصبح مبررة إذا ما نتجت من مواهبنا العليا أو الدنيا وجهودنا أو عدم الجهد لإعطائها قيمة. هي تُوكل للفرد مسؤولية كبيرة جدًّا في تبرير قدره، لكن إذا كانت الطاقة والثقة في النفس الضروريتان للوصول إلى النجاح الاجتماعي مرتبطتين بشروط اجتماعية وعائلية أفضل ليس لأحد عليها فضل، هل يمكننا حينئذٍ أن نستمر بالتفكير أن هذا النجاح مبرر؟ القول إن النجاح هو فقط نتيجة قدرات شخصية هو، كما ذكر باتريك سافيدان (Patrick Savidan)، الدفاع عن مفهوم **قدراتي** للعدالة وهو قابل للنقاش. كذلك، تعترض مارتا نوسباوم بقولها إن العدالة لا تتطبق إلا على أشخاص «قادرين» وترمي جانبًا المعوقين تحت رحمة الإحسان.

يجب أن ينطبق المنطق نفسه على الفشل الاجتماعي. أليس من الظلم أن نعتبر من لا يملك مواهب مفيدة مسؤولًا عن فشله؟ أليس هذا الفشل مرتبطًا بالطلب الاجتماعي؟ ألا يفترض أن بعض المواهب لم تأخذ حقها لأسباب طارئة، لأن لا أحد أبدى اهتمامًا بها ولأنه لم يكن هناك طلب عليها؟ إن «عدم القدرات»

هي مسؤولية الجميع، وليس فقط الشخص المعني. لهذا يؤكد رولز أن أولئك الذين يملكون موهبة أو مواهب مفيدة أكثر لا يستحقون الأرباح التي يحصلون عليها وأن هذه (الأرباح) لا يمكن تبريرها إلا بمقدار مساهمتها في تحسين وضع الأكثر حرمانًا. ذلك هو المنطق الذي يؤسس للعدالة والإنصاف وإعادة توزيع الموارد في اتجاه من هم أكثر فقرًا. إن وضع حد للجداروية هو وتد أساسي لإقناع أصحاب الامتيازات بالتعاون وبقبول العدالة وإعادة التوزيع إذا ما أصبحوا واعين الطبيعة الجماعية لنجاحهم الشخصي. فاللامساواة المبررة بـ «الجدارة» هي في الحقيقة ظلم. إن أصحاب الامتيازات لا يستحقون وضعهم الاجتماعي المميز. فالمواهب الأكبر والصفات الشخصية وغيرها يُحددها كثيرًا السياق الاجتماعي لكي يدّعي الفرد بأن له حقًّا «أخلاقيًّا» على امتيازاته.

هنا يكمل رولز ويتجاوز حتى تحليلات الليبرالية «الجديدة». في الواقع، كانت هذه تؤكد أن المواهب والقدرات العليا للبعض هي غنى للجميع ولا يجب أن يستفيد منها مالكها وحده. وباالطريقة ذاتها، كانت نظرية التضامن تشدد على أن اللامساواة في الولادة هي معوِّق للمجتمع كله عوضًا عن أن تكون من نصيب الأقلية المعنية وحدها. إن تصحيح اللامساواة هو مهمَّة الجسم الاجتماعي كله، باسم التضامن والفائدة الاجتماعية معًا. وكما أكد ت. هـ. غرين، فإن الخسارة تقع على الجميع إذا ما تُركت المواهب بلا عناية. لكن التحول الذي جاء به رولز كان في جعل هذا الانتقاد مرتكزًا على العدالة والقدرة على الإقناع باسم العقل وليس فقط المشاعر الاجتماعية. فحين تعد الديمقراطية «الجديدة» بالمساواة في الفرص، فإنها تعتقد بأنها تتحرك نحو مجتمع أكثر عدالة، لكنها في الواقع سمحت بحلول أيديولوجية تقول بسلطان الجَدارة وتتناسى أن «الجدارة» ليست خاصية شخصية، ولكنها ناتجة من ظروف اجتماعية خفية في أغلب الأحيان والتي يجب مع ذلك التأثير فيها للوصول إلى مساواة حقيقية في الفرص.

العدالة كإنصاف

تبدو حجة رولز مزدوجة، نتيجة انتقاده سلطان الجَدارة. يجب من جهة تأمين القيمة «العادلة» للحرية والمساواة في الفرص للرد على النقد الماركسي.

هنا بالذات يجد رولز نفسه في توافق مع سياسات إعادة التوزيع عند الليبرالية الاجتماعية. ولتحقيق ذلك، يجب تأمين مساواة «منصفة» للفرص، أي «قيمتها» الحقيقية وليس فقط الشكلية. هذا ما يسميه رولز «مبدأ المساواة الصحيحة في الفرص [...]. يجب ألا تكون المواقع مفتوحة للجميع فقط بالمعنى الشكلي، لكن يجب أن يكون لدى الجميع حظ منصف للوصول إليها [...]. والذين يملكون قدرات ومواهب مشابهة يجب أن تكون لهم حظوظ متساوية في الحياة». هذا ما دفعه إلى اقتراح تنظيم المؤسسات السياسية والسوق ومراقبتهما، وجعلهما متلائمين مع مواقف الليبرالية الجديدة والديمقراطية الاشتراكية.

لكن العدالة كإنصاف تتطلب أكثر من ذلك. هي تتطلب أن نتوقف عن اعتبار الأكثر حرمانًا مسؤولين، وأن يعمل المجتمع بأكمله على تحسين وضعهم، وليس فقط الأفراد المعنيين. إذا ما كانت المواهب موارد مشتركة، فإن العجز هو أيضًا مسؤولية مشتركة. فالمساواة الديمقراطية هي مساواة «معقدة» تجمع بين المساواة المنصفة في الفرص مع مبدأ الاختلاف، أي تحسين وضع الأكثر حرمانًا. ذلك هو معنى الإنصاف، وبدلًا من معاملة جميع الأفراد على أنهم متساوون بمعنى شكلي في البدء، فهو يهتم باللامساواة البنيوية التي تخرِّب المعايير القائلة بالمساواة في الفرص طوال الحياة. وهو يأخذ إذًا وضع الأكثر حرمانًا معيارًا للعدالة لتصحيح ذلك.

هذا هو المعنى الكلاسيكي لمفهوم **الإنصاف** الذي سوف ينقِّحه رولز، لا لمواجهته مع المساواة، وهذا ما سيكون هذرًا[35]، ولكن للتذكير من بعد أرسطو بأن التعامل مع الأفراد بوصفهم متساوين بطريقة مبهمة ليس إلا مظهرًا من مظاهر العدالة. والمظهر الآخر يتضمن الابتعاد من المساواة الصرف والتعامل مع الأشخاص بطريقة تمييزية. وإنكار معيار الجدارة لا يعني فقط التوقف عن اعتبار الامتيازات العليا لذوي المواهب مبررة، ولكن كذلك أخذ في الاعتبار وضع الأكثر حرمانًا ليس كلامساواة ناتجة من قراراتهم وحدها، ولكن كمسؤولية

---

(35) آلان مينك (Alain Minc, *La France de l'an 2000* (Paris: Odile Jacob, 1994)) نشر الفكرة القائلة أن الإنصاف أكثر ليبرالية من المساواة. إن هذا بلا معنى، الإنصاف يكمل المساواة في الفرص كما يقول راولز، وهو لا يعارضها.

جماعية. يبدو رولز هنا أنه ضد الفردانية[36]، بمعنى أنه حين يميِّز نفسه بذلك من الليبرالية، فإنه يعتبر أهمية الحتمية الاجتماعية على المواهب والجدارة ويرفض أن يعامل الأكثر حرمانًا كأنهم «مسؤولون» عن حظهم السيئ. ومن الصحيح أنه خلافًا لليبرالية الكلاسيكية، لا يعطي دورًا أساسيًّا لسيادة الفرد والفردية في فكره. فالتفكير بالعدالة يفترض وضع الطبيعة الاجتماعية للأفراد في قلب المحاجة، أكثر من تحررهم تجاه المجتمع كما عند مِل. في الحقيقة، فإن رولز هو فرداني، ولكن بـ «الطريقة الصحيحة»، أي إنه يعتبر القدرات على تغيير مشاريع الحياة تحت تأثير الظروف أكثر من الخيارات الفردية التي تعبر عن نفسها في لحظة محددة. مع ذلك، يجب هنا تكرار أن هذه الحتمية عند رولز ليست ميكانيكية أو غير واعية، لكن يجب فهمها أكثر بمعنى التضامن والمسؤولية الجماعيين.

لنضرب مثالًا على ذلك. يُمكن أن يُعامل الأهل أطفالهم بطريقة متساوية بمساعدتهم في شكل متساوٍ من دون الأخذ في الاعتبار ظروفهم الخاصة. هم يتعاملون معهم كأفراد مسؤولين عن أنفسهم بالتأكيد، لكنهم بهذا يخاطرون بمضاعفة اللامساواة الموجودة بينهم. بيد أنهم يستطيعون أخذ الظروف الخاصة لكل واحد في الاعتبار، وإعطاء أكثر إلى الذين كانت فرصهم أقل من دون محاكمتهم على ظلم كهذا طالما أن معاملتهم تبقى عادلة، وطالما أن التفاوت يبقى مبررًا ومقررًا علنًا وباتفاق مشترك. وهذا ينطبق كذلك على الأخذ في الاعتبار للظروف المخففة أو المشددة لجنحة من قبل العدالة الجنائية ويُعبِّر عن اهتمام بالإنصاف. كذلك أيضًا، فإن «التفرقة الإيجابية» هي سياسة اجتماعية يحركها هم الإنصاف، لأنها تحاول أن تعوِّض معوقات الولادة، العرق أو النوع، بإعطائها امتيازات إضافية للأفراد المعنيين الذين يبقون أحرارًا باستعمالها كما يرغبون. الإنصاف هو المفهوم الذي، شدد عليه أرسطو[37] في **الأخلاق لنيكوماك**

---

(36) «انطلاقًا من هذا المفهوم، الذي يبدو فردانيًّا كما يظهر، يجب علينا شرح قيم الجماعة» (TJ, p. 234). حول موقف رولز المضاد للفردانية، يُنظر: S. Scheffler (2003), et M. Freeden (1998).

(37) Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 1137a30-1138a.

عبارة أرسطو تشرح، في الواقع الإنصاف بالصراع بين نص القانون وروحه. فالقانون محايد، ولكن وبما أن الأشخاص مختلفون، فإن التعامل مع حالات متشابهة ظاهريًّا بطريقة متشابهة يمكن أن =

(*l'Éthique à Nicomaque*)، وهو يسمح بمصالحة المساواة بين الأشخاص وفردية المواقف والحالات.

يجب إذًا، لمصالحة الحرية الفردية والمساواة الديمقراطية، تغيير المقاربة **الرفاهوية** ووضع العدالة كإنصاف، وليس فقط الرخاء، في قلب الاهتمامات السياسية. وهذا المشروع أساسي لمجهودنا في تحليل الليبرالية لأنه يحاول، وينجح ربما، في الجمع بين الضرورتين اللتين وصفناهما بأنهما تتكرران في تاريخ الليبرالية: ضرورة التعاون بين الأفراد وضرورة الوفاق الاجتماعي.

مبدأ الاختلاف واللامساواة «المبررة»

هكذا يجب إكمال مبدأ المساواة المنصفة في الفرص بمبدأ ثان، **مبدأ الاختلاف**. إذا كان رولز، في السلسلة الأولى من نقده المنفعية، يتوجه إلى المدافعين عن **دولة الرفاه** الرأسمالية، المهتمين بالوصول إلى أقصى حد من الاستفادة الاجتماعية لكل واحد وأن يُعطي لكلٍ فرصته، فإنه يتوجه الآن إلى اقتصاديي الرخاء، المهتمين بالفاعلية الاقتصادية لا بالمساواة والتماسك الاجتماعي. سيحاول، بالنتيجة، برهنة أن درجة ما من اللامساواة مبررة إذا كانت تسمح بتحسين وضع الأكثر فقرًا وأن تدعم التضامن بارتكازها على العقلانية الفردية. وهو يعتبر أنه يجب عدم **تبرير** سياسات إعادة التوزيع أمام أولئك الذين يستفيدون منها فقط، وإنما أمام جميع المعنيين بها للحصول على تعاونهم. يجب إشراك جميع المواطنين بعملية التبرير بدلًا من الرجوع فقط إلى الخبراء ويجب تأكيد تضامن الأكثر امتيازًا والأكثر حرمانًا باسم مبدأ العدالة **كتبادل، لأنه** من الممكن أن نشغل الوضع الأسوأ في المجتمع. إن أقدار البعض والبعض الآخر مرتبطة، ليس هناك من أفراد وحيدين كما افترضت **الرفاهوية**. المسألة هي إذًا فهم سبب وجوب أخذ وضع الأكثر حرمانًا كمعيار لعدالة المجتمع.

= يكون غير عادل: «الإنصاف، مع أنه عادل، إلا أنه ليس الصحيح أمام القانون، ولكنه تصحيح للعدالة الشرعية» (V, 14, 1137b). ويوجد سلطة قضائية كهذه في القانون الإنكليزي، «**السلطة القضائية المنصفة**»، المسؤولة عن تبرير استثناءات حيث لا يكون هناك قانون أو يكون هذا متصلبًا، فيما تسمية اللغة القانونية «حالات إنصاف»، يُنظر: John Rawls, *A Theory of justice* (Cambridge: Harvard UP, 1971), § 38, p. 274.

يعتبر اليمين، أن الأكثر امتيازًا «يستحقون» بطريقة ما قدرهم. ولا يمكن العدالة أن تميزهم، سيكون هذا مناقضًا للحيادية أو المساواة في التعامل. والمثال الجيد على ذلك هو انتقادات اليمين للتمييز الإيجابي. إضافة إلى ذلك، يظن هؤلاء، الأكثر امتيازًا بالتأكيد، أنه من الظلم أن يضحوا بجزء من أرباحهم المشروعة (أرباح العمل ورأس المال) باسم إعادة التوزيع للفائض الذي ساهموا هم في إنتاجه للأقل «استحقاقًا»، من هنا جاءت أيديولوجية الجدارة التي رفضها رولز. أما بالنسبة إلى اليسار، فإن المساواة في الظروف هي الأهم، وكذلك تقليص الفروقات واللحمة الاجتماعية الناتجة منها، وليس مصير الأكثر حرمانًا والذي يتعلق بالإحسان ويؤدي إلى التلهي عن صراع الطبقات. والقبول بأن يبقى هناك محرومون إذا ما زادت المساواة في الموارد في شكل عام، فهذا يعني رفض العقلانية الاقتصادية نهائيًا وكذلك مبدأ الفاعلية باسم أيديولوجية المساواة، لأننا نرفض فعلًا كهذا هو الأحسن للفقراء، لأن ذلك يمكن أن يتحقق من دون خسارة لذوي الامتيازات. هذا هو صلب المسألة والسبب الذي أدى إلى أن يرفض اليسار المنادي بالمساواة حجج رولز، لأنها تهدده في أس نظرياته.

علقت محاجة رولز بالتبرير **العقلاني** المعروف جيدًا عند اقتصاديي الرخاء، وهو مبدأ الفاعلية لباريتو. ويعني مبدأ باريتو أن التوزيع يكون فعالًا (بمعنى التوزان عند باريتو) حين نستطيع تحسين وضع شخص ما دون إنزال الضرر وإن بشخص واحد[38]. هكذا، لا يبقى هناك سبب في المبدأ لرفض إعادة التوزيع وتدخل الدولة الذي تفترضه، إذا استطعنا جعل **الجميع** يستفيدون، الأفقر والأغنى. إذًا ليس تقليص اللامساواة هدفًا في حد ذاته، لكنه وسيلة للحصول على وضع اقتصادي مثالي للمجتمع كله. ليست اللامساواة في حد ذاتها مضرة للعدالة الاجتماعية، ولكنه الفقر الناجم عن التوزيع غير الفاعل والذي يمنع المواطنين من الاستمتاع الكامل بحقوقهم. غير أننا، إذا استطعنا إثبات أن اللامساواة تخلق ثروة للجميع وتسمح بتحسين وضع المحرومين وأنها تحارب الفقر واستبعاد البعض واستحالة ممارسة الحقوق التي ترافق ذلك من دون أن تهدد اللحمة الاجتماعية، حينئذ

---

(38) يُنظر حول مبدأ باريتو: TJ, pp. 612-613.

نستطيع القبول بأنها مبررة وشرعية. ويتطلب الإصرار على العقلانية بالنتيجة أن تكون إعادة التوزيع مفيدة للجميع وأن تبقى فاعلة اقتصاديًّا. لكن إذا كان رولز يوافق على ذلك، إلا أنه يقول إن هذا الأمثل لا يكفي لتعريف توزيع عادل. هو شرط ضروري لكنه غير كافٍ للعدالة كإنصاف، وهو يبتعد منها كما هي تبتعد من المساواة الليبرالية في مسألة الفرص.

> إن مبدأ الفاعلية في حد ذاته لا ينتقي توزيعًا خاصًّا، من هنا يصبح مبدأٌ آخرُ ضروريًّا، مثلًا مبدأ العدالة [...]. في نظرية العدالة، تأتي مبادئ العدالة قبل اعتبارات الفاعلية ويصبح التوزيع الفاعل والعادل له الأفضلية على نقاط فعّالة ولكنها تمثل إعادة توزيع غير عادلة.

أما حجته الثانية فهي **أخلاقية**، وفقًا لنظرية أولوية العدالة. لا تكفي العقلانية الاقتصادية لتعريف العدالة ويجب أن يكون العقلاني تابعًا للمنطقي(39). يجب أن يكون تقليص اللامساواة تابعًا لتحسين مصير الأكثر فقرًا (يُحسب maximin وفقًا للممتلكات الأولية أو leximin وفقًا للمنافع الكلية).

لهذا السبب كان رولز مساواتيًّا، لكن بالمعنى الذي لا يحاول تصحيح اللامساواة كهدف في حد ذاته، من دون تبريره أمام **جميع** المعنيين به. إنها النتائج السياسية، الاجتماعية والأخلاقية للامساواة غير المبررة هي التي يجب إصلاحها. **الفقر هو العدو، وليس اللامساواة في المواهب والقدرات التي يمكن ويجب تحويلها إلى غنى للجميع**. تلك هي الرسالة التي يوجهها رولز إلى الليبرالية الكلاسيكية وإلى الاشتراكية.

ليبرالية قانونية: العودة إلى دولة القانون

ما هو إذًا موقف رولز عن الدولة، طبيعتها ودورها؟ ما نتائج نقده على دولة الرعاية؟ هنا بالذات يجب أن نتذكر المصدر الأساسي لردة فعله ضد **الرفاهوية**: العودة إلى مبادئ الدستور الأميركي والليبرالية الكلاسيكية. ومثله مثل ليبراليي

---

(39) يُنظر: LP, pp. 76-83.

القرن الثامن عشر، كان رولز مقتنعًا بأن التعاون بين الأفراد يمكن أن يؤدي إلى وفاق سياسي من دون الحاجة إلى تدخل سلطة سياسية أو دينية أعلى من الأفراد. هو، مثل لوك، يثق في العقل «الحصيف والحقاني» للأفراد حيث يوافقون على التعاون بدلًا من التقاتل في «حرب كل واحد ضد الآخر». وهو، مثل الكلاسيكيين، يثق في المؤسسات السياسية والقانونية لخلق «عادة الخضوع للقوانين»، إذا استعدنا جملة هيوم، التي من دونها يصبح التعاون غير مستقر. إذًا، يكمن الفرق الكبير بين رولز والليبرالية «الجديدة» في رؤية مصدر الاستقرار السياسي. ليس الازدهار الاقتصادي هو الذي يضمن السلام الأهلي وتطور الحريات، إنها المؤسسات السياسية. هكذا يدير رولز ظهره للأيديولوجية التي سادت في هذا العصر، أي الاقتصادوية، لكي يعيد إلى السياسي أولويته.

لكن ما يعنيه بـ «السياسي» هو بالتأكيد معقد ويجب ألا ننسى أن رولز كان كذلك وريث الانتقادات الليبرالية للديمقراطية الأكثرية. وهو يفضل النظام السياسي الدستوري، أو كما سماه البعض نظام «حكم القضاة». مع ذلك، ولكي يفلت من الانتقادات المعهودة للدستوروية، فإنه سيعيد تفسيرها في ضوء النقاش حول الوضعانية القانونية وعودة «الحق الطبيعي»[40].

الوضعانية القانونية وعودة الحق الطبيعي

نتذكّر أن محاجة لوك كلها لتجاوز المسائل التي طرحتها فردانية هوبز الراديكالية كانت تستند إلى تأكيد حق طبيعي أعلى من الحق الوضعي، الذي كان

(40) يتعلق «الحق الطبيعي» في الحقيقة بتقليدين متمايزين: تقليد الحق الطبيعي «التجريبي» عند غروتيوس، هوبز، بوفندورف وخصوصًا كريستيان وولف، وتقليد الحق الطبيعي «الشكلي» عند كانط أو فيخته. وإذا كان لوك يتعلق بالتيار الأول، فإن رولز، بسبب تأثير كانط، يتعلق بالأحرى بالثاني. لكنه، كذلك، مثله مثل مفكري الليبرالية «الجديدة» قارئ لهيغل ويعتبر إذًا أن الحق هو على علاقة تكوينية وإيجابية مع الحرية، مع الإسقاط الضروري، أي تحقيقها في عالم البشر. كذلك، يضع يورغن هبرماس (Habermas, *Droit et démocratie*) الحق بين الأخلاق والسياسة، بوصفه الوسيط الضروري لتكوين الحرية السياسية. حول هذه المسائل كلها، تمكننا مراجعة ألان رونو ولوكاس سوسوويه Alain Renaut & Lukas Sosoe, *Philosophie du droit* (Paris: PUF, 1991); Dworkin, *Taking Rights Seriously*, chap. 7; William Baranès, «Le Droit naturel,» dans: *La Justice*; W. Baranès & M.-A. Frison-Roche (dirs.), *La Justice. L'obligation impossible* (Paris: Autrement, 2002).

عليه أن يقود مؤسسات الحرية وبالتالي مراقبة القوة التدميرية للمواجهات بين المصالح الفردية. وبعيدًا من كونه متفائلًا بسذاجة بخصوص الطبيعة البشرية، فإن لوك كان واعيًا بعمق لقدرة الأهواء والمصالح على التدمير وكان يعتبر الحكم المدني سلطة القانون التي حلت محل سلطة الكنيسة أو الملك. لقد تأسس القانون على الطبيعة وبرره العقل الصحيح لكل واحد. الإذعان للقانون يعني الإذعان للمنطق، للمصالح، كما للضمير. إذًا كان للقانون الدستوري أساس أخلاقي وديني، بمعنى أن **أنتيغون** مثلًا، تستجير بقانون أعلى من قوانين المدينة، بعدالة البشر، العدالة الأخلاقية والكلية التي تتطلب أن تعطي هي لأخيها المدفن الذي رفضه له كريون. وقد شرح هيغل في شكل رائع هذا التوتر بين الحق الطبيعي والحق الوضعي في كتابه الثاني عن **فينومينولوجيا الروح**.

لكن حجة كهذه تفترض، بالتأكيد، وجود قانون طبيعي، وهو مفهوم أثار جدالًا كبيرًا في مفاهيم القانون المعاصرة وعند الفردانية الحديثة التي عبرت عنها. وبالنسبة إلى الوضعانية القانونية عند هانس كلسن (Hans Kelsen) وهربرت هارت، فإن القانون هو في الحقيقة مستقل عن كل فكرة أخلاقية للعدالة أو للإنصاف. إنه تركيبة مصطنعة تُظهر إرادة المشرِّع، وإمرته (imperium)، وبهذا لا تكون لها وظيفة إلا تمييز ما هو قانوني، إذًا جزائي، ممّا هو ليس متعلقًا بالقانون. بناءً على العبارة، لا تجريم من دون قانون (Nulla crimen sine lege)، فإن العلاقة بين القانون والأخلاق معكوسة: القانون هو الذي يقرر ما إذا كان فعل ما إجراميًّا أو لا، من دون الأخذ في الاعتبار الدوافع الأخلاقية المسبقة التي لا يمكن تبريرها في نظر الحرية الفردية. وهكذا، كان على الليبرالية السياسية أن تتصرف منذ بداياتها مع هذا الطلاق بين القانون والأخلاق. وتعتبر الوضعانية القانونية أن القانون مستقل تجاه التجربة الأخلاقية وأن لا علاقة له مع الأخلاق والآداب أو العدالة. ليس هناك من قانون إلا عبر القواعد الموضوعة والمؤسسة التي تكوِّن «الحق الوضعي»، والنظام القانوني متميز من الحقيقة الاجتماعية والأخلاقية وبعيد منها شرعيًّا، وكذا من العادات والمفاهيم الأخلاقية للعصر. إذا كان متأثرًا بها، فذلك عبر المشرِّع الذي «يصنع» القانون، لكنه لا يستمد سلطته من هذا التأثر. كذلك، فإن القناعات الأخلاقية الشخصية للقضاة الذين يفسرون القوانين ويطبقونها، يمكنها أن تكون

بالتأكيد محسوسة لكن من دون أن يدفعنا ذلك إلى التشكيك في استقلالية القانون عن الأخلاق، لأن تلك القناعات لا تصبح سارية إلا إذا عبّرت عن نفسها بتعبير قانوني، بمحاجة في عبارات القانون بالذات.

كانت نتيجة الوضعانية القانونية أنها جعلت مستحيلًا كل اعتراض أخلاقي ضد «الشرعية». هكذا، بقي المشرّع الألماني الكبير كلسن صامتًا طوال فترة النازية، فحين تختلط الشرعية بقانون الدولة، كما في التقليد الألماني **دولة القانون**، يندمج الحق الطبيعي بالحق الوضعي، من دون إمكان النقد، وتنتقل القدرة على سن القوانين إلى الدولة، التي تعني سيادتها أنها تمتلك وحدها الحق في العنف الشرعي وأنها وحدها مصدر القوانين. ويعتبر كلسن أن الدولة تمثل المؤسسة الوحيدة التي يحق لها تعريف حدود القانون، وكذلك محتواه. بمواجهة مفهوم استبدادي للقانون والدولة كهذه، رأينا أن الليبرالية الكلاسيكية وضعت حواجز، وكان أهمها في شكل خاص هو الذي أعطاه الدستور للحد من سيادة الدولة، لكن المشكلة كانت المصالحة بين أولوية المبادئ الدستورية حول التشريع العادي وعمل الدولة مع اختفاء الأساس الأخلاقي الذي أتى به لوك حول القانون الطبيعي أو قانون العقل. وقد كرّس لوك نفسه لهذه المهمة، مجددًا بذلك تمامًا لغة الليبرالية القانونية وحاملًا حلًّا لهذا التناقض: سلطة أخلاقية للدستور من دون أساس أخلاقي أو ديني؟

مبادئ الدستور

يدعي الدستور الأميركي، في تعديله الأول ومختلف بنوده، أنه يحمي في الوقت ذاته الحقوق الشرعية للمواطنين وحقوقهم الأخلاقية في وجه الحكومات، وتصبح مهمة المحاكم العليا مراقبة عمل المشرِّع، كما لو أن مبادئ الدستور هي نوع من تجسُّد جديد للحق الطبيعي. ويبدو أنه من الآن فصاعدًا صار بدهيًّا أن المواطنين يملكون حقوقًا معنوية بمواجهة حكوماتهم وجهاز الدولة. الحق في حرية التعبير، في المعاملة المتساوية من القانون وفي محاكمة عادلة، كلها أمثلة أنموذجية عن الوعي المعاصر لأهمية «حق المواطن في الحكم على حقوقه»، كما يقول لوسيان جوم، وعن ازدواجية كل نظام قضائي تجاه الدول، لأنه منبثق

من إرادة المشرِّع، ولأن عليه في الوقت ذاته مراقبة (هذا المشرِّع). ووفقًا لهذا الأنموذج، أصبحت الرقابة على دستورية القوانين سلاحًا للأفراد الذين يستطيعون هكذا الإبلاغ عن عمل حكوماتهم والحصول على تعويض. إن التجاء كهذا هو في قلب ثورة حقوق الإنسان، بعدما كان هناك عقود من الإهمال للحقوق البشرية «البرجوازية»، وقد أدت فظائع الأنظمة التوتاليتارية إلى إعادة الاهتمام بمراقبة قانونية لعمل الحكومات والأنظمة الحاكمة. وتفترض صلاحية قانون ما إذًا، بعيدًا عن أن تكون معلنة، كما بيَّن ذلك الفيلسوف الأميركي رونالد دفوركين، الناقد الأشهر للوضعانية القانونية، حلَّ المشاكل الأخلاقية المعقدة، لمعرفة مثلًا ما إذا كان قانون خاص متعلق بالتوظيف يحترم المساواة الملازمة لجميع الأشخاص أو أنه متهم بالتمييز. كيف يمكن إذًا تجنب تحويل الدستور إلى محكمة أخلاقية عليا، بما أن مبادئه وتفسيرها، وكذلك القضاة الدستوريين العاملين به، هم انعكاس لمواقف تاريخية وسياسية خاصة، ولأخلاقياتهم (ethos)، ولنظمهم الأخلاقية (Sittlichkeit) كما يقول هيغل؟ ألا يؤدي تأكيد أولوية العدالة، على غرار رولز، إلى مضاعفة الرقابات القانونية على عمل الدولة، وإلى وضع غلبة المبادئ الدستورية على نتائج الاقتراع الديمقراطي والإرادة العامة. في آخر المطاف؟ يمكننا القول إن رولز يعود إلى ما سماه ممثلو الليبرالية «الجديدة» بطريقة ناقدة «ملكية الدستور».

سوف يحاول في إجابته إثبات أن المبادئ الدستورية تملك أساسًا ديمقراطيًا، وأنها تأتي ببعد جديد سوف يبدو حاسمًا في تطور الليبرالية المعاصرة. لا تأتي «عدالة» المبادئ الدستورية من سلطة أخلاقية عليا، لكنها نتيجة **خيار** مستقل ومحايد من المواطنين المعنيين بها. هي تتعلق باستقلاليتهم السياسية: إنهم يخضعون لقوانين اختاروها هم. وتتمثل هذه الاستقلالية في الوضع العقدي الأصلي، حيث كان كل واحد جالسًا خلف «حجاب من الجهل»، كما رأينا، يُبرم عقدًا مع الجميع ويفهم المصلحة العامة على أنها مصلحته الشخصية. إن التعاطي مع المبادئ الدستورية بصفتها مبادئ **عدالة** بالمعنى الأخلاقي، والسياسي والاقتصادي، كأنها الاصطلاح التعبيري عن المفهوم العمومي للعدالة، التي هي تاريخية وعابرة للتاريخ في آن، لأنها يعاد دائمًا تأسيسها في العقد الاجتماعي أو في إجراء تبرير الوضع الأساسي، يؤدي هكذا إلى دفن الوضعانية القانونية وفكرة

الحق الطبيعي نهائيًا. ليس الدستور وسلطته الأخلاقية من عمل الآلهة، بل ممارسة البشر منطقهم التشاوري في شروط مثالية من الحرية والمساواة. إن جواب رولز الذي رأيناه سابقًا يمثل منعطفًا حاسمًا، وقد شهد على ذلك هبرماس حين كتب:

> ليس القانون نظامًا مغلقًا على نفسه في شكل نرجسي، لكنه يتغذى في الوقت ذاته من الأخلاق الاجتماعية الديمقراطية للمواطنين ومن ثقافة سياسية ليبرالية تشجع على تطويره [**القانون والديمقراطية** (*Droit et démocratie*, p. 492)].

الديمقراطية والسياسة «الدستورية»

لإبعاد الإشكالات الأخيرة التي يمكن أن يكون لها وزن، يجب التشديد على الطريقة التي ظهر فيها القانون، وبخاصة القانون الدستوري. هل حصل ذلك بطريقة ديمقراطية أم إنه يدخل في نزاع مع استقلالية المواطنين السياسية؟ في نقاشه مع هبرماس بالذات، يأتي رولز بالإجابات الأكثر وضوحًا وتظهر المسافة بينه وبين الليبرالية الكلاسيكية على أحسن وجه.

في نقده إياه يلومه هبرماس على أنه لم يتعاطَ مع الدستور بوصفه إنجازًا من المواطنين وعلى إنه سيرورة حقيقية من النقاشات والتبريرات. وقد كتب هبرماس في **مناقشة عن العدالة السياسية** (*Débat sur la justice politique*, p. 43).

> بعكس ما تتطلبه الظروف التاريخية، لا يمكن المواطنين أن يعيشوا هذا التطور كأنه مفتوح وغير منجز. من المستحيل لديهم أن يضرموا في الحياة الحقيقية الجمر الراديكالي - الديمقراطي الذي يركد في الوضع البدئي، لأنه من وجهة نظرهم خِيضَت المناقشات الأساسية كلها من أجل الإقرار بالشرعية في إطار النظرية، وهم يكتشفون أصلًا، النتائج النهائية لتلك النقاشات النظرية، مرسخة في الدستور. وطالما أن المواطنين ليسوا قادرين على فهم الدستور بوصفه **مشروعًا**، فإن الاستعمال العمومي للعقل لا

يملك، إذا تكلمنا بدقة، معنى الممارسة الفعلية للاستقلالية السياسية، لكنه لا يُفيد إلا للحفاظ على الاستقرار السياسي من دون اللجوء إلى العنف.

إن المعني بهذا هو النقد التقليدي للدستوروية باسم السيادة الشعبية: يجب أن يُستبدل حكم القضاة **بتمكين** (empowerment) المواطنين بالذات وبالديمقراطية التشاركية. لم يكن رولز معارضًا هذا المفهوم بتاتًا، وهو يبرهن أنه في الحقيقة مُسجَّل في تاريخ الدستور الأميركي وفي الدور الذي أدّاه المواطنون وحقوقهم السياسية فيه. ليست الحقوق السياسية، حقوق المواطن، أقل أهمية من حقوق الإنسان، وهي تنبع من المصدر ذاته، فهي ليست مجرد أدوات، كما هي الحال عند الليبرالية الكلاسيكية. يستعيد رولز ويكمل مهمة نشر الديمقراطية التي بدأتها الليبرالية «الجديدة» وتقليص الهوة بين الحريات الفردية والحقوق السياسية. إن الحقوق السياسية وكذلك حقوق الشخصية هي نتاج القرارات البشرية في شروط الحرية والمساواة وهي تسمح لمنطقهم العام بأن يعبر عن نفسه. وهي ليست نتيجة أي عقيدة أخلاقية عامة. من الأساسي أن نشير هنا إلى أن رولز بقي مخلصًا تمامًا لكانط حول هذه النقطة حين أنشأ وحدة الحقوق الأساسية على قاعدة الاستقلالية الشخصية. وقد كتب كانط في **عقيدة القانون** (*Doctrine du droit*): «ليس هناك إلا حق فطري وحيد. والحرية بمقدار ما يمكنها أن تستمر مع حرية كل واحد تبعًا لقانون عالمي، هي هذا الحق الأصلي الوحيد العائد للإنسان بسبب إنسانيته»[41]. هذا الحق الطبيعي ليس أبدًا حقًّا خارجيًّا عن المجتمع حيث يجب وضعه مقابل الحق الوضعي ومقابل القانون. لقد انبثقت الحقوق الأساسية من النقاش الشعبي الدستوري بالذات، من الديمقراطية الفاعلة، من هنا انبثق التعبير التقليدي: **نحن، الشعب** (We, the People)[42]. فالأولوية الوحيدة التي تهم رولز - وهنا أيضًا نراه إلى جانب كانط تمامًا - هي أولوية الحقوق الأساسية، الحريات في **مجملها**، معتمدة على الاعتبارات الاقتصادية أو الاستكمالية.

---

(41) Kant, *Doctrine du droit*, trad. par Philonenko (Paris: Vrin, 1988), pp. 111-112.

(42) Bruce Ackerman, *We, the People* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1991).

إذا كان الدستور يحاول وضع حد لسيادة البرلمانات وللسياسة العادية، فلكي يدافع عن **السياسة الدستورية** للشعب. بمعنى آخر، فباسم المشاركة والنشاط التواصلي للمواطنين، كما يقول هبرماس، يجب أن يصبح دور الدستور مُدعمًا، وليس بتاتًا باسم «الأخلاق». هذه هي نقطة مركزية، تتطلب مع ذلك توضيحات. في الواقع، ليست هذه هي الطريقة المعتادة لفهم الدستوروية ولا العلاقة بين النظام السياسي والنظام القضائي. ويستعير رولز، في رده على هبرماس من أعمال الدستوري فرانك ميشلمان (Frank Michelman)، وكذلك من بروس أكرمان، المعتمدة على التفريق بين السياسة «العادية» والسياسة «الدستورية». وليست الأسس الأخلاقية المعيارية خارجية بالنسبة إلى السياق السياسي، هي «إرادة الشعب المعبَّر عنها بوساطة إجراءات مثل التصديق على الدستور والتعديلات التي تطاول القوانين».

هكذا كتب ميشلمان:

> إن الشعب الأميركي حر سياسيًّا بمقدار ما هو محكوم من نفسه في شكل جماعي، وهو حر سياسيًّا بمقدار ما هو محكوم من القوانين أكثر من كونه محكومًا من الأشخاص.

هكذا يتحدد مفهوم رولز عن الاستقلالية السياسية للمواطنين: «يمكن حركة سياسية مثل حركة **الصفقة الجديدة** أن تكون ذات نفوذ كبير حين تغيِّر التفسيرات السائدة التي يعطيها القضاة للدستور...». أما الأمثلة الأخرى التي اتخذها رولز، فهي: التأسيس بين عامي 1787 و1791، إعادة البناء في عام 1865، ويمكن أن نضيف قانون 1964 بشأن إزالة التمييز العنصري في المدارس، وهي جميعًا تسير في الاتجاه ذاته. والمعني هنا ليس الدفاع عن مصالح أو قناعات «خاصة»، ولكن العمل معًا لتغيير مبادئ عمل الديمقراطية، الحقوق الأساسية في وقت محدد من التاريخ، حيث «على قاعدة مشاورات المواطنين وآرائهم، تصبح الحريات الأساسية متضمنة في الدستور ومحمية بصفتها حقوقًا دستورية».

من المستحيل في حدود هذا العمل، إعطاء فكرة عن تأثير رولز، وكذلك عن كثافة الانتقادات التي أثارتها أعماله[43]. لنقل ببساطة إن النقاش الجامعي عرف كثافة قلما حصلت سابقًا، وكان له تأثيرات سياسية أكيدة في تطور الحزب الديمقراطي في الولايات المتحدة وحزب العمال في إنكلترا، وكذلك في الأحزاب الليبرالية في أوروبا أو سواها، كما كان تأثيره كبيرًا في الأحزاب الليبرالية في أوروبا أو سواها. وكان تأثيره كبيرًا أيضًا في **خزان الأفكار** عند اليسار، ما أعطاهم أسلحة ضد الليبرالية المتطرفة[44]. وكان للجدال الذي فتحه ألان مينك في فرنسا حول التعارض المزعوم بين الإنصاف والمساواة المقدرة على تحريك الأذهان ولو كانت تنكر، بحسب باتريك سافيدان، ما كان رولز قد كتبه حول المساواة. وأصبح فكر رولز المرجع المؤكد لتبرير الدفاع عن الحقوق الدستورية، مبادئ إعادة التوزيع والعدالة، أو انتقاد مبدأ الجدارة، وكذلك العلاقة بين الديمقراطية والنمو الاقتصادي والطريقة التي تريد الليبرالية بها أن تتعاطى نهائيًّا مع العلاقة يبن الأخلاق والسياسة. لكن أهمية فكره تتجلى ربما أكثر في الانتقادات المهمة جدًّا التي طاولت هذا الفكر، ومن بين هذه سوف نكتفي بذكر واحدة تتعلق من قريب بنقاشنا حول قدرة الليبرالية على التفكير في شكل صحيح بالعلاقات بين الفردية والجماعة.

الليبرالية والجماعة

إن النقد الذي سماه رولز «المجتمعي المحلي» (communautarienne)[45] يستعيد، من دون أن نعيد ذكره، نقاشات نهاية القرن التاسع عشر عن الليبرالية

---

(43) من أجل عرض لتأثير رولز في أوروبا، يُنظر: *European Journal of Political Theory*, vol. 1, no. 2: *Rawls in Europe* (2002).

(44) لقد ميزنا نيوليبرالية هايك من المدرسة النمساوية لليبرالية ميلتون فريدمان المتطرفة، ومدرسة شيكاغو، لحكومات تاتشر وريغان، لكي نحدّد جيدًا كم أن فكر هايك هو أكثر تعقيدًا من الرؤى الصورية التي قُدِّم فيها. يُنظر، سابقًا، الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(45) هذا التعبير الجديد الذي يترجم عبارة Communitarian بالإنكليزية يجب أن يسمح بعدم =

«الجديدة» وتحويلها الأنطولوجيا الاجتماعية الليبرالية، وهو يستند إلى التناقض بين رؤية أقرب إلى كانط هي رؤية رولز، ورؤية أقرب إلى هيغل تعتبر أن الفرد، كما فكر بذلك مِل أو ت. هـ. غرين وكذلك جون ديوي، لا يمكنه تحقيق قدرته الفكرية أو الأخلاقية إلا بانتمائه إلى الجماعة، وهذه الرؤية جعلها كتّاب مثل مايكل ساندل (Michael Sandel) وتشارلز تايلور، ومايكل والزر (Michael walzer) وألاسدير ماكنتاير (Alasdaire MacIntyre) حالية[46]. وينطلق مفكرو الجماعوية من رفض مزدوج لأولوية العدالة على مفاهيم الخير ونُظم القيم والحقوق على الواجبات، أي حماية القيم والالتزامات الضرورية لحياة الجماعات كما وجِدَت في التاريخ. ومثلهم مثل الليبراليين الجدد الذين يتشاركون معهم كثيرًا من النقاط، هم معادون للعمومية المجردة والعقلانية الكانطية في ليبرالية رولز، ويفضلون تحاليل أكثر دقة للظروف التاريخية والاجتماعية. وأخيرًا، وبشكل خاص، يؤكدون أن الليبرالية عاجزة عن فهم الحركات الاجتماعية الجديدة، مثل النسوية، الدفاع عن الأقليات الثقافية والدينية، الدفاع عن حقوق الأقليات الجنسية والنضال ضد جميع أنواع التمييز، المطالبة بالاعتراف، وهذه حلَّت محل الحركات المطالبة بالمساواة في الحقوق المدنية في الستينيات، والتي مثَّلت الحدث المكوِّن فلسفة رولز.

يطاول انتقادهم الأساسي واقع أن رولز رمى جانبًا مفاهيم هيغل في الجماعة والثقافة التي كانت وسمت بعمق الليبرالية الاجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر. ويعتبر المنادون بالجماعة، بعكس ذلك، أن مفاهيم العدالة، هي في الحقيقة، متجذرة في التقاليد، في **الأخلاق** (ethos) الجماعية والثقافية التي شكَّلت الجماعات بوضعها الحالي والتي تستطيع وحدها تأسيس وفاق مستقر. والوساطة التي يبحث

= خلط هذه الحركة بما يسمى في فرنسا بالـ «Communautarisme»، أي المطالبة من جماعات الأقلية الثقافية، الإثنية أو الدينية بالحقوق الثقافية والجماعية، وهي في تناقض ظاهر مع سيادة «الدولة-الأمة» والجمهورية. يُنظر: Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: UP, 1989); Alain Renaut & Sylvie Mesure, *Alter Ego* (Paris: Aubier, 1999).

(46) في بيبليوغرافيا مكثفة جدًّا، يمكننا مراجعة، بالفرنسية: André Berten (dir.), *Libéraux et communautariens* (Paris: PUF, 1997)، وبالإنكليزية: Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Oxford: Blackwell, 1992).

عنها رولز بين مشاركة الأفراد وتكوين وفاق سياسي واجتماعي ثابت، بفضل حس العدالة والروح العمومية التي يُحدثها، لا توجد في المؤسسات السياسية، كما نعتقد، وفي «عدالتها»، ولكن في **الثقافة** المشتركة التي تمهد لعلاقات مستمرة، تاريخية، عاطفية ورمزية، والتي من دونها لا يمكن أي مجموعة بشرية أن تستمر في الحياة. وإذا كان رولز مهتمًّا بإعادة نسج العلاقات الاجتماعية التي يهددها صراع المصالح، فإنه يخطئ حول الوسائل، ولو كان يكرر أن المجتمع - كما كان يعتبره - ليس تجمعًا أو جماعة، إلا أن الدور الذي يعطيه للعقد الاجتماعي، لإرادة الأشخاص واستقلاليتهم يجعل ثبات الولاءات غير قابل للتصديق. وتطرح المشكلة ذاتها أمام هبرماس ومفهومه عن **الوطنية الدستورية**، التي يُفترض بها أن تحل محل القومية والتعلق بفكرة القومية الإثنية، كما في حالة ألمانيا التي كانت محط اهتمامه، وذلك بالالتزام تجاه مبادئ الدستور المجردة، أي القانون الأساسي.

لكن ما مصير الفردانية الليبرالية والدفاع عن الفردية كما عناها مِل؟ إن قوة الجماعة هي في تأدية دور تأسيسي في تكوين **الهوية الشخصية** كهوية أخلاقية، كما بيَّن ذلك تشارلز تايلور، الذي ألهم بتحاليله كثيرًا بول ريكور (Paul Ricœur). تتكون الهوية الشخصية عبر التعلق ببعض القيم التي تتجسد في علاقات عاطفية أو في التماثل مع الآخرين، ولا تعني الهوية الشخصية ببساطة هوية الذات الثابتة الجامدة (mêmeté العينية)، ولكن بشكل أساسي هوية أن نكون أنفسنا (selfhood[47]

(47) يميز بول ريكور بين هويتين في هوية الواحد ذاته: هوية التَمَاثُل mêmeté وهوية الذات الفردية ipséité. تشير الأولى إلى ما هو ثابت ومستقر في ذات الشخص مثل بصمات أصابعه، فهي الشيء عينه، في حين تعني الثانية الزمانية والوعد... فالأولى هي هوية السمات الشخصية طوال حياة المرء والثانية هي هوية الذات/ الأنا. الأولى تشتق من اللاتينية idem وفي الإنكليزية sameness؛ والثانية في اللاتينية ipse وفي الإنكليزية selfhood. الفرق بين المفهومين أنموذجان لاستمرار الذات في الزمن، استمرار السمات الخاصة من جهة (التماثل)، ومن جهة ثانية أن تكون أنت نفسك من خلال كلمتك ووعدك للآخر. وبحسب الدكتور جورج زيناتي مترجم ريكور وتلميذه فإن ريكور عمد إلى تمييز هوية الذات التي تتغيّر وتبقى في الوقت عينه محافظة على ذاتها رغم مرور الزمان، من هوية ثابتة لا تتغيّر وهي ليست الذات بل ما يسمّى بالإنكليزيّة (the same) التي تتميّز من (the self) وهي ما سمّاها ريكور بالفرنسيّة (la mêmeté) وقد أطلق عليها المترجم لفظة العين أو العينيّة، وهي أقرب إلى مفهوم الجوهر الذي لا يتغيّر، بل يبقى محافظًا على ما هو عليه بالرّغم من مرور الزمان. (المراجع)

أو ipséité) خلال مرور الزمن والتاريخ، المكان والثقافات، وذلك بفضل حكايات تُبنى **وروايات** شخصية مرتبطة بـ«الروايات الجماعية الكبرى». وتكون الهوية الروائية كما عناها ماكنتاير أساسية لفهم تطور الجماعات الحقيقية ولتكوين الهويات السياسية. لا يمكننا أن نُعرِّف أنفسنا من دون أن نُدخل في ذلك ارتباطاتنا والتزاماتنا وانتماءنا لجماعة، حيث يتكون الأشخاص فيها وفقًا لولائهم بالضرورة لتقاليد أخلاقية ودينية. وهذا يتعارض مع مفهوم إنسان القانون، اللاشخصي والمجرد، وكذلك مع الحرية الليبرالية المعتبرة حرية الاختيار للذات. يعتبر تايلور أن هذه وهم، لأن الانتماء ليس عرضيًّا، ولكن مكوِّن الهوية الشخصية. ولا يمكن استبدال تركيبة إرادية وعقلانية، مثل عقد الجماعة، به.

لذلك اعتبر المنادون بالجماعوية أن الواجبات هي أيضًا مهمة، إذا لم تكن أكثر أهمية من الحقوق. ومن الخطأ القول إن الفرد يستطيع اختيار نفسه بنفسه وأن يختار بحريةٍ قيَمَه، وأن علينا الدفاع عن هذه الحرية بالذات كأولوية. إن واجب الإخلاص لجماعتنا هو كذلك قيمة عليا ويجب أن يكون جزءًا من مفهوم الحرية. ويؤدي إفقار مفهوم العدالة المرتكز على الدفاع عن الحقوق فقط، إلى أن ننسى أن الحقوق مرتبطة بالواجبات والالتزامات، التي لم نخترها بالمعنى الصحيح ولكنها تُشكل جزءًا لا يتجزأ من الهوية الشخصية. ذلك هو معنى اعتراضات مايكل ساندل على مفهوم غير محدد للفرد الذي سيتمكن من أن يخترع لنفسه أخلاقية وطريقة عيش معًا/ تسوية موقتة، وأن يختار لنفسه بنفسه شرط ألا يؤذي الآخرين. هكذا يصبح هذا التساهل في الليبرالية غير واقعي وخطرًا. وينكر مفهومها الضيق جدًّا للحرية الفردية أهمية الواجبات والمسؤولية. غير أنه حين نقول واجبات نقول بالعقوبات حين لا تحترم هذه الواجبات، ويكون دور الجماعة دور تأمين التنظيم الاجتماعي والرقابة التي لا تقدر عليهما الجمعيات التطوعية.

بالنتيجة، يرفض المنادون بالجماعوية العودة إلى الليبرالية الكلاسيكية التي حملها رولز ويستبدلونها بنظرية سياسية مختلفة ومناقضة لليبرالية. لكن، وفي الحقيقة، بقي هؤلاء الكتّاب كلهم، ما عدا ألاسدير ماكنتاير، منتمين إلى التحرك الليبرالي، وقد أرادوا تطويره لا تدميره. ومرة ثانية نرى كم أن هذه الكوكبة من

المفاهيم في قلب الليبرالية مرنة، وربما متغيرة وفقًا للظروف الجديدة، وكم أن الجماعوية تمثل تسوية أكثر من كونها تدميرًا. ومقابل اقتصادوية الليبراليين «الجدد» والثقة في المؤسسات السياسية عند الليبرالية الكلاسيكية وعند رولز، ينادي هؤلاء بعبارات مأخوذة بالتأكيد من هيغل بدور الثقافة والتاريخ للإجابة على مشكلة التنظيم الاجتماعي والوفاق السياسي الذي هو محط اهتمامنا.

نحو ليبرالية «جمهورية»؟

ردّ رولز على هذه الانتقادات موجود في التفكير في الوفاق السياسي وشروطه، الذي كان موضوع كتابه الأخير **الليبرالية السياسية**، وقد أدت به كذلك، بطريقة أكثر شمولية، إلى إعادة تعريف شكل الليبرالية التي دافع عنها. وقد استعمل التعبير الغامض قليلًا «الليبرالية السياسية» لكي يضعها في وجه الليبرالية عقيدةً أخلاقية أو ميتافيزيقية، بالمعنى الذي شاهدناه عند مِل أو الليبراليين الجدد، الذين كانوا افترضوا التزامات فلسفية محددة لمصلحة الاستقلالية أو الفردية، مثلًا. وهو أراد بذلك القول إن على المفهوم العمومي للعدالة أن يبقى قِيَمِيًّا «محايدًا» تجاه القناعات الأخلاقية أو الدينية للمواطنين، إذا ما أراد أن يؤدي دور الوسيط بين التعاون بين الأفراد والوفاق الديمقراطي الثابت. وهكذا يكون قد ردَّ على الاعتراض الذي أشرنا إليه عن خطر الانسلاب بمفهوم أخلاقي عن العدالة يستطيع أن يفرض قيمة على سائر المجتمع.

لكن ما هو لافت في أعماله الأخيرة، كان ظهور ليبرالية **جمهورية تعتبر** أن الالتزام السياسي والملكية العامة هما عنصران أساسيان للهوية الشخصية[48]. بهذا، فهو يعني ليبرالية تجعل مفهومًا عن المواطنة والمشاركة السياسية ممكنًا، وكان هذا المفهوم غائبًا عن اهتمامات الليبرالية في شكل عام. في الختام لنر كيف يتكون الحس بالعدالة عبر ممارسة حقوق المواطنة، كما رأى رولز.

لإعادة إحياء، كما يقول هبرماس، **جمرة الراديكالية - الديمقراطية** لنظرية

---

(48) Bertrand Guillarme, dans: C. Audard (dir.), *John Rawls* (Paris: PUF, 2004).

العدالة عند رولز، ولاكتشاف مفهوم حقيقي للمواطنة عنده، نقترح إعادة بناء ما كان يعنيه بـ «الوضع الأصلي»، لهذا، يجب أن نبتعد من التفسير المعتاد للوضع الأصلي، الذي يعتبره تنويعًا لنظرية الخيار العقلاني ويفسره بصفته أداة لاستكشاف المواطنة والتربية عليها(49). تُعَلَّم المواطنة عبر التفاعل بين المصالح الخاصة والمصالح العامة، على طريقة الجمهوريانية ومفهومها عن الفضائل المدنية. ويبقى الفرق بالتأكيد في أن هذا التعلم يكون بحرية، وليس أبدًا بطريقة سلطوية. وهذا لا يعني استبدال «البرجوازي» بـ«المواطن»، ولكنْ فهْمَ كيف يجرب الشخص من خلال ممارسة حقوقه بالذات، المعضلات والخيارات التي تؤدي به إلى استبطان فكرة الخير العام.

لنعد إلى المفهوم السياسي للشخص الذي ذكرناه سابقًا، وإلى تحليل رولز عن الحرية الديمقراطية للمواطنين في كتابه **الليبرالية السياسية**، وكذلك إلى جداله مع هبرماس(50). وما يهمنا هنا هو الطريقة التي حاولت إيجاد إمكان الوصول إلى الحقوق والحريات السياسية الفردية بالذات، والتي خلقت انشطارًا أنموذجيًّا في الحداثة الليبرالية. ويقول رولز: «بصفتهم مواطنين، يصبح الأفراد [...] قادرين على مراجعة مفهومهم عن الخير وتغييره، مرتكزين على حجج منصفة وعقلانية، ويستطيعون بذلك أن يتصرفوا كما يرغبون»(51). ويكمل رولز تحليله عن الحرية بهاتين الملاحظتين: إن المواطنين المحميّين بحقوقهم، والراغبين في تغيير

(49) يقترب تفسيرنا من التفسير **غير المعياري** الذي قدمه أنطوني لادن، الذي اعتبر أن الفكرة المركزية لنظرية العدالة هي فكرة الرأي العام والموقف الأولي كأداة تبرير عام لمبادئ العدالة. يُنظر: «The House that Jack Built,» *Ethics*, vol. 113, no. 2 (2003), p. 379.

(50) من أجل تقديم هذه الحجة، يُنظر: Audard, *John Rawls*.

(51) John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. fr. (Paris: PUF, 1995), pp. 54-61.

ويأتي المفهوم الخاطئ من المعنى الذي نعطيه لعبارة «رغبة». ويفسر جان - فابيان شبيتز كذلك الحرية الليبرالية كالقدرة على عمل أي شيء ويستبعد أن تكون الرغبة عقلانية وليست فقط التعبير اللاعقلاني عن الغرائز الفرويدية. Jean-Fabien Spitz, *La Liberté politique* (Paris: PUF, 1995), par exemple p. 436.

إنه بالتأكيد خطأ لأن محاجة رولز كلها تتعلق بإظهار أن استقلالية الشخص تتعلق بنوع الرغبات وبتراتبيتها. ولمفهوم الرغبة، في الليبرالية، معنى أوسع أي الأفضليات، من هنا التعريف الكلاسيكي في الاقتصاد لـ «السعادة كإرضاء لرغبة عقلانية»، يُنظر: J. Rawls, *Théorie de la Justice*, § 25.

أهدافهم، هم «منابع للمطالبات الشرعية»، ما يعني أن مطالبهم ليست اعتباطية، أي إنها ليست التعبير عن رغبة أو نزوة من جهة، وأنهم «مسؤولون عن أهدافهم» من جهة أخرى. إذًا، كانت حجة رولز أن المفهوم السياسي للشخص هو مفهوم فردية أخلاقية منقسمة. ويخلق إمكان الوصول إلى الحقوق انقسامًا داخليًّا بين الالتزامات التاريخية والشخصية المتوارثة عند الشخص من جهة، وبين القدرة والحق في ترك مسافة، وحتى بالثورة، ضد هذه الالتزامات، الأساسية مع ذلك لفهم الذات. يؤكد مايكل ساندل، في نقده ليبرالية رولز، أن هذه المسافة تفترض أن الفرد الليبرالي هو في الحقيقة مستقل عن غاياته، وأنه يعرِّف نفسه بقدرته على الاختيار أكثر من تعريفها بالغايات والالتزامات التي يختارها، وأنه مسافر «من دون مَتاع» (essentially unencumbered) أو أنه «رجل بلا مزايا» إذا استعدنا كتاب موزيل، لكنه في الحقيقة، منقسم في شكل أساسي، ويجب فهم هذا الانقسام الداخلي كأنه ما يدفعه إلى «التفكير» والبحث عن تبرير علني للأسباب التي يقدمها أو التي يرضى بها عند الآخرين.

هكذا نفهم الاهتمام المركزي لرولز، وهو الاهتمام بالتبرير العام والتنظيم الاجتماعي عبر المواطنة وذلك لاستعادة الوحدة بالرغم من هذه التمزقات. ليس هناك من فرد «غير ملتزم» ومالكٍ وحدتَه الخاصة بمعزل عن الالتزام العام والمواطنة. ولا تعني أقدمية الفردية بالنسبة إلى غاياتها التي سمحت بها الحقوق المدنية والسياسية، أننا نستطيع امتلاك هوية أخلاقية مستقلة عن هذه الحقوق وعن الآخر. والأنا - بمعنى ما يميز الفرد عن الآخر وليس بمعنى الهوية فقط - ليست غير ملتزمة في ليبرالية رولز، وليست حاضرة لكل شيء أو لامبالية بأي شيء، أي بهذا المعنى «لاأخلاقية». بعكس ذلك، هي يجب أن تعترف بأن وزن مطالبها لا يتعلق بالقوة النفسية لرغباتها، ولكن بمبادئ العدالة المشتركة عند الجميع، والتي عليها أحيانًا وضع حد لغاياتها باسم حسها بالعدالة و«واجب التمدن»، وتعديلها لكي تصبح متوافقة مع التي عند الآخرين. وهي تجرب دائمًا مصاعب الالتزام والرأي. وحين يأخذ رولز في كتابه **الليبرالية السياسية** مَثَل القديس بولس وتحوله في طريقه إلى دمشق، فإن هذا يكشف ما كان يعنيه بذلك. بعيدًا من أن يكون الفرد طليقًا من كل واجب أو تعلق تجاه نفسه أو الآخرين، يعتبر الفرد نفسه قادرًا على

تغيير التزاماته. فأن يبقى مخلصًا لها أو يغيرها، فهذه مسألة شخصية، موجعة في أغلب الأحيان وغير مريحة. وليس المعني بذلك حرية راديكالية، لااجتماعية وفارغة، ولكن القدرة على الحكم على الغايات لتقييمها، والتي يمكن أن تتخذ شكل التعمق بها وكذلك شكل ثورة حقيقية أو مقاومة.

النتيجة الأهم التي تقرِّب رولز من الجمهوريانية هي أن هذه الحرية هي التي تسمح بالتأسيس الذاتي للعدالة من المواطنين انطلاقًا من أحكامهم الخاصة. والبحث عن العدالة هو، بالمعنى السقراطي، البحث عن الشروط التي تسمح بتجنب التناقض، وبتجاوز الانقسامات وبأن نكون **الأنا** غير موحَّدة، إنما مسؤولة عن ذاتها أمام الآخرين. نستطيع حاليًّا العودة إلى الوضع الأصلي وأن نفهمه بوصفه **ممارسة داخل - شخصية للتبرير** هي المقدمة للمشاركة والتشاور العمومي. هكذا يعتبر رولز، في جميع الأحوال، أن «الدستور هو مشروع لجميع المواطنين»، وليس فقط بالمعنى السياسي. يمكننا فهم «الوضع الأصلي» بمعنى جديد، أي كونه التجربة الشخصية التي تسمح بخلق علاقة ما بين الصحيح والخيِّر، قيم الفرد والأخلاق الجماعية، الأولوية الأخلاقية للعدالة والأهمية الأخلاقية لمفاهيم الحياة الجيدة، وأن يُرسِّخ هذا التنظيم الاجتماعي الاستقلاليةَ.

يقودنا هذا التحليل إلى تعريف مبتكر للمواطنة بوصفها القدرة على التفاوض، وهذا التفاوض لا يتوقف، وهو بين الأشخاص. هو الحكم بين مختلف أشكال الأسباب التي يستطيع المواطن أن يجعلها تتدخل في المجال العام: أسباب «داخلية» وأسباب عامة، أسباب ضمنية وأسباب ذات أولوية[52]. إذًا الحوار مع الذات هو تكرار أو تحضير للتشاور العمومي. هكذا نكتشف، ولكن في شكل آخر، «وجهة النظر الأخلاقية» المكوِّنة المحتوى المعياريَّ للمواطنة. ونحصل بالنتيجة على الوسائل لفهم التنظيم الاجتماعي والمواطنة التي يجعلها ممكنة من دون تدخل العنف، وفقًا لـ «طوباوية الليبرالية».

يمكن «الوضع الأصلي» بالمعنى الذي أعطاه رولز، أن يعاد بناؤه كمشروع

---

(52) يُنظر: C. Audard, «Le Principe de légitimité démocratique,» dans: R. Rochlitz (dir.), *Habermas. L'usage public de la raison* (Paris: PUF, 2002), p. 59.

واختبار شخصيين للمواطن من أجل صوغ أفكاره وآرائه حول الغايات المشتركة، وذلك عبر خلق ديالكتيك بين الخاص والعام، وحتى داخل الفردية بالذات. أن نتجرد من وضعنا الشخصي وأن نقبل باستعمال حجج وأسباب يستطيع الآخرون فهمها، ذلك هو معنى الوضع الأصلي وإلحاحه على وضع أنفسنا مكان الآخرين. إن قيمة التجرد هي المفتاح لفهم ذلك، ما يبين إلى أي درجة كان تفسير ساندل خاطئًا. المقصود هو تجربة أخلاقية ونفسية تسلط الضوء على حسّنا بالعدالة وتؤطره. «يمكن الدافع أن يكون صحيحًا إذا كانت الرغبة في العمل بطريقة يمكن الدفاع عنها تجاه النفس والآخرين موجودة ومن دون ترك المصلحة الشخصية تتدخل في ذلك»[53]. إن التحول الأكبر الذي طاول الفردية الحديثة هو أنها صارت مجبرة على التفاوض بنفسها حول صراعات القيم لديها، اختياراتها في الحياة، من الداخل، من دون أن تستطيع رمي المسؤولية على الآخَر: الدين، الجماعة، الدولة ...إلخ. فتعددية القيم ليست حقيقة اجتماعية أو سياسية فقط، إنها أيضًا تجربة داخلية للفرد ولهوياته المتعددة. ويمكن الصراعات الداخلية للفرد أن تخضع للتفاوض وأن يتجاوزها الفرد بنفسه، الذي لا يكون فهمه حينئذٍ بطريقة «تفاضلية» أو «مونولوجًا»، ولكن بتفاعل دائم مع مختلف ظروف التماثل، وذلك بسبب وجود **قاعدة تبرير عامة** هي السمة المركزية لأي ديمقراطية.

(53) Brian Barry, *Theories of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 359.

الفصل السابع

إعادة بناء التضامن الوطني والعالمي

من الأسهل دائمًا رؤية الحظ العاثر أكثر من رؤية اللاعدالة في شدائد الناس.

جوديث شكلار

وجوه اللاعدالة (*Visages de l'injustice*)

كان التضامن، كما رأينا في الفصل الرابع، أحد الاهتمامات المركزية عند الليبراليين «الجدد» كما كان عند «التضامنيين» الفرنسيين في القرنين التاسع عشر والعشرين، المعارضين لـ **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل] وكذلك للاشتراكية، ضمن جهودهم لمواجهة الأزمات الاجتماعية والاقتصادية وفي اقتراح بديل للأيديولوجيات الثورية في صراع الطبقات.

لكن مثال التضامن الذي أوحى السياسات الاشتراكية - الديمقراطية ما بعد الحرب، مثل **الصفقة الجديدة** قبلها، كان موضوعَ استياء متصاعد، وحتى موضوع رفض. وكان الطموح المعلن للثورة النيوليبرالية إنهاء دولة الرعاية والحِمل الذي فرضته على القوى المنتجة من دون حق، وكذلك إنهاء الأوهام التي كانت تحرك السياسات الاقتصادية التدخلية، كما رأينا في الفصل الخامس. ومن جهة اليسار كذلك، هوجمت دولة الرعاية، لأنها لم تكن ترمي إلا إلى تأمين مستوى حياة حد أدنى لضمان نمو الاستهلاك لا التضامن واندماج المواطنين الأكثر فقرًا، وهي تركت في شكل خاص مبدأ المساعفة (l'assistanat) ينمو وكذلك طبقة من المستبعدين الذين فقدوا كل أمل وكل قدرة على الاندماج. ومن وجهة نظر العدالة، كما بينت ذلك تحليلات جون رولز[1] في الفصل الرابع، لم تصل سياسات

(1) يُنظر في شكل خاص: John Rawls, *La Justice comme équité. Une reformulation*, trad. fr. (Paris: La Découverte 2003; [2001]), pp. 190-193.

المساعفة والرفاهوية لدولة الرعاية إلى أهدافها السياسية. ويعتبر رولز، الذي يؤكد هذه النقطة في **العدالة كإنصاف**، أن التضامن مع مواطنينا يجد تبريره في كرامتهم بصفتهم مواطنين، وفي حقهم باحترام متساوٍ، وليس فقط في حاجاتهم وأخطار الحياة الاجتماعية.

> ليست النية فقط في مساعدة أولئك الذين طاولتهم خسائر أثناء حوادث أو نكبات (ولو كان يجب حصول ذلك)، ولكن في وضع جميع المواطنين في موقف يصبحون فيه مهتمين بأعمالهم الخاصة على قاعدة درجة مناسبة في المساواة الاقتصادية والاجتماعية.
>
> وليس الأكثر حرمانًا، إذا تم كل شيء على ما يرام، المنكوبون والسيئو الحظ - وهم موضع إحساننا وتعاطفنا - ولكن **أولئك الذين يستحقون المعاملة بالمثل بوصفها بعدًا من أبعاد العدالة السياسية بين المواطنين الأحرار والمتساوين مثل الآخرين** [التشديد من عندنا].

بل يذهب مفكرو ««سياسة الاعتراف بـ»[(2)]» أن احترام حقوق إعادة التوزيع وسياساتها لا يكفي للسماح باحتواء جميع المواطنين ولتأمين مستوى حياة لائق لهم، فهذا ليس إلا جزءًا من المهمة.

«لا يمكن الصفة الأخلاقية للعلاقات الاجتماعية أن تُقاس فقط بمجرى إعادة التوزيع للثروات المادية، عادلة كانت أم لا»، يؤكد أكسِل هونيت. يجب الأخذ في الاعتبار، وفقًا لإيمانويل رونو (Emmanuel Renault)، «الشروط الجوهرية

---

(2) حول سياسة الاعتراف، ينظر: Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance,* trad. fr. (Paris: Éd. du Cerf, 2000; [1992]); Axel Honneth, *La Société du mépris* (Paris: La Découverte, 2006); Emmanuel Renault, *L'Expérience de l'injustice* (Paris: La Découverte, 2004); Nancy Fraser & Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?* (Londres: Verso, 2003); Nancy Fraser, *Justice Interruptus* (Londres: Routledge, 1997); Nancy Fraser, *Adding insult to Injury* (Londres: Verso, 2008); Charles Taylor, «La Politique de la reconnaissance,» dans: *Multiculturalisme, différence et démocratie* (Paris: Aubier, trad. fr. de «The Politics of Recognition», in: A. Gutmann (dir.), *Multiculturalism* (Princeton University Press, 1994), pp. 25-73; Catherine Audard, «Exploitation ou exclusion?,» *Critique,* no. 642 (Novembre 2000), pp. 976-987.

لحياة تستحق أن تُعاش»، مما يتضمن محاربة الذل، والإبعاد والسيطرة التي يكون ضحاياها الأعضاء الأكثر ضعفًا في المجتمع، والغرباء، والنساء، والأقليات الجنسية، والأقليات القومية والدينية[3]. هذا الصراع ليس سياسيًّا فقط، لكنه **أخلاقي**. يتحدث أكسِل هونيت عن «قواعد أخلاقية للصراعات الاجتماعية». وهو **اجتماعي** أيضًا ويطاول المؤسسات الاجتماعية حيث تحصل التجربة اليومية في اللاعدالة والاحتقار: مؤسسات، إدارات، تفاعلات في الأسواق أو المنازل، وكذلك ما تجره من أمراض[4]. هكذا كانت إعادة تكوين التضامن إحدى التحديات الأولى لليبرالية الاجتماعية في الحقبة النيوليبرالية والمابعد كينزية في السنوات الثلاثين الأخيرة. وكان أحد الأسئلة المقلقة هو معرفة ما إذا كانت سياسة اجتماعية للنضال ضد الفقر، اللامساواة والتمييز العنصري، ممكنةً من دون الوقوع من جديد في أخطاء السياسات السابقة.

إن إحدى الإشارات الإيجابية هي أن الفكر الاجتماعي الليبرالي اليساري كان له إنتاج كبير في هذا المجال، تحت تأثير كتّاب مثل جون رولز، بروس أكرمان، أمارتيا سِن، فيليب فان باريز، رونالد دوركن، نانسي فرايزر (Nancy Fraser)[5] أو «الليبرتاريين» اليساريين[6]، ولكن جوابًا كذلك على الانتقادات المثيرة الآتية من اليسار الراديكالي وغير الماركسي، أمثال أكسِل هونيت وأفيشاي مارغاليت (Avishai Margalit)[7]. وإنه من المبكر جدًّا معرفة ما إذا كان هذا الفيض

---

(3) سوف نعالج سياسة الاعتراف بالأقليات الثقافية والدينية في الفصلين اللاحقين.

(4) «إن مسألة الاعتراف تتجاوز مسألة اللاعدالة وتؤدي إلى نقد المؤسسات الاقتصادية الناكرة القيمة الاجتماعية للوجود» (Renault, p. 211).

(5) John Rawls, *Théorie de la justice,* trad. fr. (Paris: Éd. du Seuil, 1987; [1971]); Rawls, *La Justice* (2001); Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, trad. fr., *La vertu souveraine* (Paris: Bruylant, 2008; [2000]); Bruce Ackerman & Anne Alstott, *The Stakeholder Society* (Yale University Press, 1999); Amartya Sen: *Éthique et économie* (Paris: PUF, 1999); *Development as Freedom* (Oxford UP, 1999), trad. fr. *Un nouveau développement économique* (Paris: Odile Jacob, 2000); Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?* (Paris: Éd. du Seuil, 1992).

(6) Hillel Steiner et al. dans: *Raisons politiques*, no. 23 (2006).

(7) ينظر: Honneth: *La lutte; La société*; Avishai Margalit, *The Decent Society* (Princeton UP, 1996). trad. fr., *La Société décente* (Paris: Climats, 1999).

ينظر كذلك: Luc Boltanski & Ève Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme* (Paris: Gallimard, 1999).

من الأفكار يمكنه أن يُترجَم بسياسات اجتماعية متكيِّفة أكثر مع الوضع المعاصر، لكن المواضيع التي طُرحت، والتي تبدأ من رفض الوصاية إلى أهمية **الاعتراف/التسليم** هي واعدة ومهمة جدًّا لأنها تؤشر في اتجاه إعادة اكتشاف المواطنة عند الليبراليين.

سوف نبحث أولًا أزمة التضامن في سياق النيوليبرالية، أي الرأسمالية «الجديدة»، بحسب تعبير لوك بولتانسكي وإيف شيابللو، وبأزمة دولة الرعاية. وسوف نرى بعد ذلك كيف تحمّل المفكرون الليبراليون مسؤولية مهمة إعادة بناء مواطنة جديدة كقاعدة لمدخول الحد الأدنى «للمواطن». لكن مسألة الاعتراف والاستبعاد فرضت تغيير مفهوم المدخول الاجتماعي وإدخال اعتبارات **أخلاقية** جديدة في السياسات الاجتماعية. وسوف نختم ببعض الميادين المتعلقة بالتغييرات الحاصلة في مفهوم التضامن العالمي.

أزمة التضامن

إن موضوع **التضامن** يتردد دائمًا في الأعمال والنقاشات المعاصرة للنظرية السياسية الليبرالية، وكان كذلك في قلب الليبرالية «الجديدة» لجون ستيوارت مِل، وتوماس هـ. غرين أو جون ديوي، وكذلك عند الجمهوريين الليبراليين في فرنسا، من شارل رونوفييه إلى ليون بورجوا مرورًا بدوركهايم، وذلك قبل أن تحل محله مسائل العدالة الاجتماعية بكثير[8]. ولم يختفِ مثال التضامن من المشهد الليبرالي قط، ولكن استُبدل به حديثًا مثال «العدالة»، الأكثر موضوعية ودقة، وخصوصًا الأسهل صوغًا بعبارات الاقتصاد المعياري، مثل النظريات الكثيرة عن العدالة التي ازدهرت منذ كتاب رولز الشهير[9]. وهو يدفع بفكرة «المجتمع المنظم جيدًا

---

(8) ينظر، سابقًا، الفصل الرابع من هذا الكتاب، وحول التضامن في فرنسا: Marie-Claude Blais, *La Solidarité. Histoire d'une idée* (Paris: Gallimard, 2007).

(9) ينظر، من بين آخرين: Will Kymlicka, *Les Théories de la justice* (Paris: La Découverte, 1999); Marc Fleurbaey, *Les Théories économiques de la justice* (Paris: Economica, 1996); John Roemer, *Theories of Distributive Justice* (Harvard UP, 1996);

وأخيرًا أمارتيا سِن، **مقاربة للعدالة**، كتابه الأخير الذي ظهر في 2009.

بصفته تركيبة منصفة من التعاون»[10]، وحيث قدر الأكثر فقرًا يكون معيارًا للعدالة، وهذه الفكرة هي في قلب تفكير جون رولز.

أي تضامن؟

إن مثال مجتمع متضامن كان رد الليبرالية على الاشتراكية، التي ترتكز من جهتها على صراع الطبقات، وتربط المجتمع العادل بإلغاء الفروقات الاجتماعية. وهو كذلك ردها على المحافظة، التي تعتبر أن النظام الاجتماعي هو نظام طبيعي وتراتبي وأن الإحسان والرأفة، إذا ما اختلطا بالتضامن، يمكنهما أن يلطفاه من دون تهديده. إذًا، كان التضامن المثال المميز لـ «مجتمع الأفراد» ولخلق اجتماعية «أفقية» تُبطل العلاقات التراتبية و«العمودية». إنها لقيمة محيِّرة ومعقدة، تتطلب أن يعاد التفكير فيها وتعريفها. هي تتضمن أبعادًا متناقضة، وعنصرًا تراتبيًا هو واجبات الأكثر ثروة تجاه الأكثر حرمانًا، وعنصرًا مساواتيًا هو عنصر **التبادل**، الحماية المتبادلة المتوجبة علينا، لأنه - كما برهن رولز - يمكننا جميعًا أن نجد أنفسنا في موقع الأكثر حرمانًا. وهي تدعو إلى تجاوز الاختلافات في مجتمع يحكمه القدر، حيث فيه الجماعة المهنية، وجماعة المصالح أو الأخطار، والتاريخية، والسياسية، كالأمة مثلًا، وكما تقول ماري كلود بلاز (Marie-Claude Blais)، «يسمح التضامن بإعطاء اسم لما يبدو أحجية حين تختفي الانتماءات التقليدية. وهي تعيّن طبيعة العلاقة التي تربط رجالًا معتبرين أحرارًا ومتحررين من الآن فصاعدًا». لكن، وضد النيوليبرالية وافتراض التوازن العفوي في العلاقات الاجتماعية القائمة وفقًا لمثال السوق («catallaxie» عند هايك)، «لا يكتفي التضامن بالتشديد على ضرورة الرابط الاجتماعي، فهو يحمل إضافة إلى ذلك ضرورة العدالة»، لهذا يبدو قادرًا على إعطاء رادع فاعل ضد تمدد أيديولوجية **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل] والمنافسة الحرة». سوف يستطيع التضامن أن يصبح متبنًّى بصفته هدفًا مركزيًا

---

(10) John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. fr. (Paris: PUF, 1995; [1993]), pp. 40-42.

«تفترض تعبيرات التعاون المنصفة فكرة التبادل، كل من هم ملتزمون بالتعاون [...] يجب أن يستفيدوا من ذلك».

عند الليبرالية المعاصرة، شرط أن نعيد تعريف، وبعبارات كمية و**نوعية** **أيضًا**، ما نعنيه بالإقصاء الاجتماعي وإعادة توزيع الثروات في شكل عادل. المعني بذلك هو تضامن يهدف إلى المساواة في الحصول على الموارد والإمكانات، وكذلك ما يسميه رولز «الشروط الاجتماعية لاحترام الذات». بالتأكيد، يجب أن يُترجم التضامن بإعطاء الموارد الضرورية لاستمرار الأكثر فقرًا، لكن عليه الاهتمام بالتعامل مع الأشخاص في شكل يحفظ كرامتهم. بمعنى آخر، الوصاية لم تعد تكفي. يجب أن يحتوي التضامن على الاحترام، وحتى الاعتراف/ التسليم، ليس عليه فقط أن يساعد وإنما أن يدمج.

أخيرًا، تُطرح علينا مشكلة أخيرة، وهي حدود التضامن. على أي خاصية بشرية يجب تأسيسها؟ هل هي الانتماء إلى البشرية؟ في هذه الحال، لا تكون هناك حدود، وكل كائن بشري، حيثما كان، ومهما كان، له الحق في تضامن الجميع. هذا هو الموقف الذي دافعت عنه **المواطنية العالمية**، التي سوف نتطرق إليها في نهاية هذا الفصل. هل هي، بعكس ذلك، الانتماء إلى المدينة، إلى «الدولة-الأمة» كما تؤكد الجمهوريانية والليبرالية الكلاسيكية؟ لكن عشوائية الحدود والمصادفات في المنبت، كما تشهد على ذلك مأساة الذين لا يملكون الأوراق الثبوتية، لا يمكنها تأسيس حق أخلاقي للتضامن، وتخفي في الحقيقة إرادة في الإقصاء. هل هي إذًا القدرة الإنتاجية والاستهلاكية وحدها، كما حاولت النيوليبرالية ورأسمالية دولة الرعاية أن تجعلنا نظن؟ لا تكفي المصالح الاقتصادية لتحفيز التضامن والتبادل، اللذين لهما بعد أخلاقي وليس فقط اقتصادي. إذًا، وكما يبدو، فإن مسألة الحدود بعيدة كل البعد من الحل. غير أن إعادة بناء التضامن، وخصوصًا على المستوى العالمي، هي تمامًا غير واقعية إذا لم تكن صفات التضامن لها مبررة.

الرأسمالية «الجديدة»

في أي سياق اقتصادي وسياق اجتماعي تجب إعادة التفكير بالتضامن؟ لقد دخلنا مرحلة جديدة للرأسمالية، حسب بولتانسكي وشيابللو، بسبب ظاهرة «التدمير الخلّاق»، وفقًا لعبارة شومبيتر المعروفة جيدًا في جميع تحليلات

الرأسمالية[11]. وترتهن الديناميكية الاقتصادية لليبرالية بليونة سوق العمل، القادرة على إعادة تعريف ذاتها والانتقال، وكذلك على تغيير مكانها بسرعة لتحقيق أرباح أعلى في الإنتاج والمردودية. وهو يفترض كذلك اختراعات تقنية مستمرة، أي أشكالًا من التفكير تعطي قيمة للابتكار، و«الفكر الجانبي» والتجديد على حساب احترام التقاليد أو السلطة. وهو يفترض أخيرًا أن أغراض الاستهلاك تصبح سريعًا مهملة من أجل خلق رغبات جديدة. وكما توقّع شومبيتر أو بولانيي، وكانا هنا أوضحَ رؤيةً من هايك، فإن الحفاظ على نظام اجتماعي مستقر لا يتوافق إلا بصعوبة مع تطور الرأسمالية، خصوصًا في مرحلتها الثالثة المطبوعة بالعولمة، باقتصاد المعرفة و«الليونة». لنضف إلى ذلك أن الرأسمالية «غير المنظمة» ليست المسؤولة وحدها عن ذلك، فالدولة الاشتراكية ساهمت بدورها في تفتيت التضامن الذي أصبح من الآن فصاعدًا محصورًا فقط بالمساعدات التي تؤمنها دولة الرعاية.

كما يشير أكسِل هونيت في **مجتمع الاحتقار** (*La société du mépris*)، تحتاج الرأسمالية دائمًا، لكي تعمل بفاعلية كأسلوب إنتاج، إلى شرعية تستعيرها من الحركات الثقافية ومن المعايير الأخلاقية للمجتمع. «هذه الرأسمالية الجديدة المفككة والموجهة نحو قيم تعتمد على الأسهم، تؤثر بطريقة أو بأخرى في دوائر الأعمال العليا المركّبة بطريقة معيارية». وفي زمن دولة الرعايا الإلهية، إذا كان اتجاه الرأسمالية إلى تدمير المجتمع التقليدي يُنفذ ويُدجنّ من الدولة الاجتماعية، فإن الرأسمالية «الجديدة» توصلت إلى تحريك موارد جديدة معيارية، وهي الفردية والمنافسة، وقد استعارتهما من الثقافة السياسية الليبرالية التي تدمر التضامن بفاعلية أكبر. «تترافق تحولات معيارية للفردانية الرومانطيقية كهذه، والتي أصبحت الأيديولوجية وعاملَ الإنتاج في الرأسمالية الجديدة، مع ميول إلى عدم التضامن، في الظروف التي يكون العمال فيها غير قادرين على تنمية علاقات مع زملائهم على المدى الطويل أو مع أماكن عملهم».

---

(11) «الرأسمالية هي طريقة تحويل اقتصادي وليست فقط مطلقًا جامدة، ولكن لا يمكنها أبدًا أن تكون كذلك»: Joseph Schumpeter, *Capitalisme; socialisme et démocratie* (Londres: Allen and Unwin, 1942), trad. fr. (Paris: Payot, 1963), p. 121.

كذلك أُفسِدَ تعبير **المسؤولية** الشخصية، وهو تعبير عزيز على قلب الليبرالية، من أجل الإمعان في نقد دولة الرعاية ومواطنيها الذين أصبحوا مستقبلين الإعانات الاجتماعية غير فاعلين». وهكذا سمح الخطاب الرسمي حول المسؤولية الشخصية بتخفيض، وحتى بالمخاطرة بجزء من هذه الإعانات، وأدى إلى «تفكيك فعال في شكل غريب لمجتمع المسؤولية، الذي بوساطته صار ممكنًا القبول عمومًا بالسلع التي لم تُبع في التوزيع الاقتصادي، وذلك عبر التذرع بالانتماء إلى جماعة سياسية أو ثقافية». وفي حين أن جميع النماذج الاجتماعية تقريبًا، وقد رأينا أن هذه كانت حال الليبرالية، تلتمس إطارًا «يمكن فيه وضع الذين يعانون في علاقة مع سعادة البشر المُنعمين» (بولتانسكي وشيابللو)، تبعًا لمحللي هذه الرأسمالية «الجديدة»، فإن كل مرجع إلى إطار أوسع حيث يمكن التضامن أن يمتد، أصبح مستحيلًا ومدمرًا عبر مبدأ التفوق الفردي والنجاح في السوق. تلك هي تناقضات التفردية للميل إلى تحويل التمنيات الشخصية لتحقيق الذات إلى قوة منتجة في الاقتصاد الرأسمالي، كما في تنظيم العمل وفقًا للأهداف مثلًا. «إن الفردانية الجديدة تُستعمل اليوم، وفي شكل مباشر، عاملًا للإنتاج، بمعنى أننا نتذرع بالحاجات التي تغيرت، كما يظهر، عند العمال لكي نطلب منهم التزامًا وليونة أكبر ومبادرة شخصية أكثر، وهذا شيء لم نكن نفعله في سياق الليبرالية المعتدلة عند الدولة الاجتماعية»، هذا ما كتبه أكسِل هونيت.

في النتيجة، «إن ليونة سوق العمل والمركنتيلية الزاحفة على المجتمع كله، جميع هذه التطورات التي أردنا أن نعطيها حجة واهية متذرعين بالفردانية الجديدة، تجعل حالية هذه «المسألة الاجتماعية» التي اعتبِرَت في النصف الأخير من القرن العشرين، محسومة نهائيًّا».

أزمة أخلاقية جديدة

ما إن تزعزعت القناعات الأخلاقية التي كانت حرّكت الليبرالية الاجتماعية واهتمامها بالتضامن والعدالة، وكذلك حسها بمسؤولية الأفراد تجاه جماعتهم، وما إن تركزت النيوليبرالية المنتصرة، حتى بدت **النسبية** الأخلاقية مستحيلة التجاوز. كانت القيم المؤسسة لليبرالية، كما رأينا، **سيادة الفرد** أولًا، أي المعنى

الذي يمكن أن يحصل عليه بأن يكون سيدًا لقدره ومسؤولًا عن نفسه. هذه الإمكانية وإن كانت مخصصة حتى الآن للأكثر ثروة، إلا أن المد الأخلاقي لليبرالية تضمن عند جون ستيوارت مِل أو جون ديوي، أن تصبح متاحة للجميع. بعد ذلك كان معنى **مسؤوليات الفرد تجاه الآخرين** في قلب قناعات الليبرالية، بسبب الأهمية المركزية للمجتمع المدني وجمعياته. إضافة إلى ذلك، بدت هذه السمات للفرد وأنها مصدر لوفاق سياسي مستقر ولمجتمع في تقدم، وكوَّنت نقطة أساسية في تقليد التربية الليبرالية حتى وقت قريب. وكان تكوين «شخصية» الفرد مهمًّا عند مِل، مثله مثل منحه الموارد الاقتصادية الضرورية لدمجه في المجتمع.

غير أن، هذه القناعات قد أُزيلت بسبب نجاحات النيوليبرالية ومجتمع الاستهلاك، وكذلك بسبب دولة الرعاية، وبدا الفرد منذ ذلك الحين لعبة في يد قوى تتجاوزه بدل أن يكون هو الربان. وكان الفارق الكبير بالنسبة إلى الأزمة الأخلاقية والأزمة الاقتصادية في بداية القرن العشرين اللتين تحدثنا عنهما في الفصل الرابع، هو أن هاتين الأزمتين لا تنفصلان عن شروط **الإنتاج** الحديثة وعمل البشر، كما برهن ذلك ماركس، ولكن أيضًا عن شروط **الاستهلاك**، وظهور القيمة الليبرالية بطريقة ما، أكثر هشاشة في وجه هذا الهجوم الجديد. وفي مواجهة الاستهلاك الجماهيري، بدت استقلالية الفرد قيمة أكثر نخبوية وطوباوية، وكذلك الاستقلالية بالنسبة إلى العمل. إن المادية المنتشرة والركض نحو الاستهلاك تدمِّر بالتأكيد الفردية والاستلاب بالعمل. وتأتي المشكلة من أن الفردانية الأخلاقية التي دافعت عنها الليبرالية والتي هددتها الشروط الاجتماعية الجديدة هي التي يجب استنكارها بسبب هذه (الشروط) كما يرمي تحليل «الروح الجديدة للرأسمالية» إلى برهنة ذلك. وهكذا، وجدت الليبرالية نفسها في موقف المستجير من الرمضاء بالنار، بما أنها شاركت في الكارثة التي ضربت قناعاتها الأكثر مركزية.

أما المكان الذي يظهر فيه هذا التناقض بوضوح، فهو على الأخص داخل **العائلة**. لقد التُقِطَت القيم التقليدية للعائلة من الخطاب المحافظ الذي

يهاجم التساهلية الليبرالية، ولم يبدُ الليبراليون قط قادرين على إعطاء أي حل للمشاكل التي كانت قد طرحت حينذاك. وبما أنهم ناضلوا من أجل تحرر الأفراد ومن أجل إلغاء سلطة **العائلة الأبوية** (pater familias) التقليدية، لمصلحة العائلة الديمقراطية لا التعسفية، فإن الليبرالية كانت بلا سلاح حين واجهت النتائج. كذلك كانت حال الصراع من أجل تحرر المرأة، الذي حمل رايته جون ستيوارت مِل في مقالته النقدية في عام 1869، **عن استعباد النساء**، وكان رائدًا في ذلك. ويبدو أن هذا الصراع كان خلق شروط إضعاف الفردانية الأخلاقية حيث وضع الإطار العائلي تحت الخطر وكذلك وظيفته في التحول الاجتماعي للشباب. في الواقع، سوف تؤدي نتائجه - بسبب نمو عمل النساء من دون أن يكون النظام البطريركي قد تطوّر - إلى الخلل في العائلة التقليدية وانخفاض حظوظ احتواء الأولاد اجتماعيًا، خصوصًا في الأوساط الأكثر حرمانًا. من المؤكد أنه من الصعب القبول باتهامات ضخمة كهذه، لكن الليبراليين بانفسهم كانوا حاضرين للاعتراف بالذنب (mea culpa) والاعتراف بأن رمي مسؤولية تكوين شخصية وقدرات التحرر عند الشباب على المجتمع وعلى أفضل الخدمات الاجتماعية يبدو مرفوضًا أكثر فأكثر، وأن هذا الفشل يقوي الخطاب المحافظ. فالعائلة هي الصانع الأساسي لتكوين الفرد، فإذا فشلت في هذا الدور، فإن قيم الليبرالية سوف تنهار. وسوف تأخذ أشكالًا جديدة من التنظيم الاجتماعي والمجمعة للشباب مكانًا لها، ولكن بكلفة بشرية ضخمة ونجاحات ضئيلة. وبالنسبة إلى محللين كثر، يجب ألا يُخمن الفقر عبر مقياس الدخل فقط، ولكن أيضًا عبر إمكان وجود إطار عائلي مستقر وبنّاء. فتعريف الفرد، كما فعل مِل، عبر **فرديته** وقدرته على التطور بفضل الآخرين ومحيطه، يفترض وجود محيط معياري مستقر، لكن هذا دُمِّرَ عبر شروط العمل الجديدة والإنتاج، لكن أيضًا عبر الاستهلاك، ما يؤدي إلى عزل البشر عوضًا عن جمعهم معًا، كذلك هي حال **المدرسة**، المكان التقليدي لتكوين الشخصية وللدخول في المجتمع، غير أنها أصبحت غير قادرة على الاستمرار بسبب الغلو في الحرية وغياب السلطة البنّاءة. والمدرسة التي اعتبرها المنادون بالتضامن الفرنسيون وكذلك الليبراليون الجدد تمثل وسيلة الاندماج بالمجتمع بامتياز عند الأطفال

ولوعي «الدين الاجتماعي»[12] ومساهمة كل واحد في نجاح الكل، لم تعد تؤمن مهماتها التربوية. هذا الحكم، بعيدًا من كونه حكم المحافظين وحدهم، هو أيضًا حكم الليبراليين الواعين نتائج هذه التحولات[13].

هل يجب لوم الليبرالية بسبب هذه الأزمة الأخلاقية، كما يدّعي اليسار المضاد للرأسمالية واليمين المحافظ كذلك؟ هل أن تحرير السلوك أدى إلى تدمير المحيط الضروري لتكوين الفردية والتضامن الذي يحتاج إليه، وإذا كانت الحال هكذا، هل تملك الليبرالية أجوبة عن ذلك؟ بما أنها دمَّرت التركيبات الأخلاقية السلطوية، بماذا يمكنها استبدالها؟

أزمة عالمية

لا يمكننا الحديث عن مشاكل التضامن من دون البحث في مظاهرها العالمية. وإذا اتبعنا الإرشادات التي اقترحها بولتانسكي وهونيت، نستنتج أن العولمة تمثل الالتباس نفسه لليبرالية كما للفردانية الجديدة. من جهة، فإن العولمة هي بالتأكيد تطور بالنسبة إلى الحرية الفردية، الليبرالية. ولكن، من جهة أخرى، فإنها خلقت نتائج للسلطة تؤدي إلى التقاط القيم لليبرالية لمصلحة رأسمالية كلية وهذه القيم تجعل إعادة تقييم مبادئ العدالة التي تنظم العلاقات الدولية أكثر إلحاحًا.

إن تعميم التضامن على المستوى الدولي هو إحدى نتائج العمومية التي تميز الفلسفة الليبرالية. والحقوق الأساسية التي تؤكدها الليبرالية السياسية هي حقوق كل كائن بشري حيثما كان وأينما كان مكان ولادته. فليس لمصادفة الولادة أهمية أكثر من الطبقة الاجتماعية أو العرق في تحديد الحقوق. ذلك

---

(12) من المهم التذكير هنا بالعبارة القوية لليون بورجوا: «لا يصبح الإنسان فقط خلال حياته مدينًا لمعاصريه، فمنذ ولادته هو مجبر» (Léon Bourgeois, préface de *Applications sociales de la solidarité*, 1904).

(13) ينظر، من بين آخرين: Amy Gutmann, *Democratic Education* (Princeton UP, 1987); Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Harvard UP, 1997); Michael Sandel, *Public Philosophy* (Harvard UP, 2005).

كان معنى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948 الذي يجسد القناعات الأخلاقية الأكثر عمقًا عند الليبرالية، وحتى لو كان صوغه نتيجة تسوية بين عائلات أيديولوجية مختلفة جدًّا. يمكننا أن نفكر أنه، على قاعدة هذا الإعلان، سيمكن مفهومًا «إنسانيًّا» للتضامن العالمي وكذلك للمؤسسات الموكلة بتحقيقه، أن يلقى وفاقًا واسعًا.

لكننا كنا رأينا أن التضامن يفترض إطارًا اجتماعيًّا وإطارًا ثقافيًّا محدّدين كفاية ويمكن الأفراد التعرف إليه لكي يتمكنوا من قبول مساندة الأكثر فقرًا وذلك وفقًا لمبدأ المبادلة. لكن واقع أن هذا الإطار العالي لا يُظهر إلا، من خلال الصور الإعلامية، المعاناة والعذاب في العالم يجب أن يدفعنا إلى الشك في حقيقته. لا يوجد أبدًا مواطنية عالمية، وخارج الإطار الوطني أو عند حدود ما بين الوطني، كما في حالة الوحدة الأوروبية، يبقى التضامن أمنية ورعة، مصدرًا لتأنيب ضمير ليبرالي، ولكنه بالتأكيد ليس بحقيقة اجتماعية وسياسية. بالمقابل، يمكن التضامن العالمي أن يكون ثمنه فرض أنموذج ثقافي واقتصادي على شعوب سوف تشعر بأنها هكذا مستلبة أكثر فأكثر. هنا نرى كيف أن فرض قيم عرقية وخطر الإمبريالية الاقتصادية والثقافية يمكنهما أن يصبحا جزءًا من العمومية الليبرالية. وواحد من الانتقادات الأكثر خطورة للتضامن العالمي هو أنه سيصبح التعبير الصافي والبسيط عن الإمبريالية، أداة مراقبة وسيطرة على الشعوب على مستوى الأرض بكاملها، وفقًا لأنموذج مستعمر موسع.

هل الليبرالية هي إذًا مكرسة للنسبية الثقافية والأخلاقية؟ كيف يمكن الهروب من هذا **المأزق المزدوج**؟ هل تمكننا إعادة صوغ عبارات جديدة للتضامن العالمي؟

إعادة اكتشاف المواطنة

ظهر، مع ذلك، عامل جديد وواعد في مشاريع الليبرالية المعاصرة: مفهوم جديد **للمواطنة** سوف ندرسه الآن. في الواقع، تبدو المواطنة أنها

الشرط الضروري لخلق الشعور بالانتماء الذي من دونه لا يمكن تبرير التضامن ولا العدالة الاجتماعية وتصحيح اللامساواة. لماذا سوف نقبل بإعادة توزيع في اتجاه شعوب وأفراد ليس بيننا وبينهم شيء مشترك؟ هكذا تبدو المواطنة أكثر فأكثر علاجًا للتفكك والفوضوية الناجمين عن النيوالليبرالية. وهكذا، أعاد المفكرون الليبراليون اكتشاف غنى موروثهم بالتعبير عن «مواطنة المجتمع المدني» التي يمكن أن تستعمل أنموذجًا للمواطنة الجديدة. سوف نتابع إشارات هذا التجدد عند الكتّاب الليبراليين، خصوصًا عند بروس أكرمان ومفهومه عن الدمج عبر المواطنة، **مجتمع أصحاب المصلحة المعنيين** (*stakeholder society*) أو المواطنة الفاعلة، وهي في تناقض مع نظام الإعانة والسلبية التي تتضمنها.

مواطنة جمهورية وليبرالية

في الدرجة الأولى، تفرض نفسها المشاهدة التالية: كانت المواطنة، في شكل عام، قريبة فقيرة من أقرباء النظرية والممارسة السياسيتين لليبرالية، خلافًا للجمهوريانية والاشتراكية. وحتى عبارة المواطن، فقد استعملت قليلًا في تاريخ الليبرالية، وعلى الأرجح بسبب مفاهيمها الثورية والقديمة التي تذكر أكثر بحرية القدماء والجمهوريانية المدنية والخصال التي ترتبط بها، من الحداثة السياسية والاقتصادية. وتعتبر الجمهوريانية أن المواطنة تمتد إلى ما بعد ممارسة الحقوق السياسية. إنها بالتأكيد **حالة أمر واقع**، هي النظام الشرعي والنظام السياسي لأعضاء المدينة أو الجمهورية وحقوقهم السياسية، لكنها وبشكل خاص **مثال أعلى** للحياة، مثال الروح العمومية وتفاني الفرد من أجل المجتمع. غير أنه في المجتمعات الحديثة تُرجع المواطنة أكثر إلى الحقوق السياسية والحماية الاجتماعية (**الحقوق - الديون**) من إرجاعها إلى الواجبات والفرائض. إن هذا الوجه الآخر، أي المواطنة الفاعلة، هو الذي قضت عليه دولة الرعاية وأدت بالتالي إلى الجمود. بيد أنه وكما أشار في شكل صحيح مايكل والزر، في روح الجمهوريانية الكلاسيكية: «لا يمكن الأمن الذي تضمنه السلطات أن يتحقق بطريقة سلبية فقط، فهو يتطلب، في الأقل عبر التناوب (كل خمس سنوات!)

فاعلية سياسية عند المواطنين [...]. وتترافق المواطنة بصفتها مشاركة سياسية أو رقابة مع المواطنة بصفتها جنيًا للأرباح»[14].

تملك المواطنة كذلك معنى أوسع، سوسيولوجيًا، يُعرَّف **بالهوية الجماعية**، هوية الأمة المطابقة لانتماء جماعي، أي تماثل مع المجموعة أو مع الجماعة والتقليد. ولا يمكن المواطنة، في الحقيقة، في حالة الأمة «المدنية»، المرتكزة على الحقوق والواجبات المشتركة، أن تكتفي بأن تكون وضعًا شكليًا وقانونيًا، غير قادر على إنتاج علاقات وسط جماعة فعلية. تجب عليها إعادة خلق الأمة كـ «جماعة وهمية»[15]، مؤسسة لا على الدم، مثل «الأمة الإثنية»، ولكن على قيم متجسدة في تاريخ يكون في أغلب الأحيان خرافيًا، على مثال الثورة الفرنسية أوالثورة الأميركية، حاملًا قيمًا عالمية في التحرر.

ترفض الليبرالية، باسم حرية الحديثين، كليًا هذا النوع من الأيديولوجية وتستعمل نادرًا اتخاذ المواطنة مرجعًا. إذًا، في نظرة أولى، يبدو مفهوم المواطنة غائبًا في الليبرالية، إذا ما أخذناه بالمعنى الكلاسيكي والمعنى الجمهوري، إضافة إلى ذلك، بدا ظهور الفردانية الحديثة وكأنه قد قضى على المثال الكلاسيكي في المشاركة السياسية والتفاني من أجل الخير العام الذي كنا نجده عند روسو، كما أشار إلى ذلك بنجامين كونستان، وكذلك توكفيل. ولم تعد الضرورة الأولى عند الليبرالية وحدة المدينة وإنما حماية الفرد ودائرته «الخاصة» من تدخل الآخرين، المجتمع، السياسة وحتى من مصادفات الحياة، وذلك مع ظهور دولة الرعاية في القرن العشرين. فهذه الأخيرة تحمي الفرد عبر استعمالها أدوات الحقوق السياسية التي تؤمن في شكل خاص الحريات الشخصية، ولا تُستخدم للحث على مشاركة المواطنين وتضامنهم سياسيًا. وبما أن الليبرالية تشدّد على الحقوق على حساب الواجبات، فإن النتيجة تكون، كما يقول جان - فابيان سبيتز، «أن المواطنين يمررون إرضاء رغباتهم قبل ضرورة

---

(14) Michael Walzer, «Comment,» in: Gutmann (dir.), *Multiculturalism*, trad. fr., *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (Paris: Champs-Flammarion, 1997), p. 178.

(15) Benedict Anderson, *L'Imaginaire national* (Paris: La Découverte, 2002).

الدفاع عن نظام القوانين الذي يحميهم»[16]. تكون نتيجة هذه السلبية، كما يؤكد مارسيل غوشيه، نمو السلطة الاستبدادية للدولة: «إن ديمقراطية الفرد وحقوقه تملك الأوليغارشيةَ بصفتها رابطًا لا يُعترف به، فهي تعود إلى السلطة التي ترفضها أو التي تفاخر بأنها تضع حدًّا لها. إن هذا هو التناقض الذي عليه سوف يتحدد مستقبلها»[17]. يجب إذًا التخوف من انبعاث «دولة التسلط تحت سمات دولة التنظيم، والحماية والضبط»[18] داخل الديمقراطيات الليبرالية. هذه الفرضية هي التي سوف نناقشها حاليًّا، مبينين، بعكس ذلك، أن المواطنة لا تقف عند حدود المواطنة «التابعة للدولة».

«مواطنة المجتمع المدني»

ما هو عرضة للتغيير حاليًّا، هو أن المواطنة الحديثة لم تعد تتسم بمعنى سياسي محض وتشير إلى ظهور أنواع جديدة من التضامن، مسؤوليات جديدة لكل واحد، ليس فقط في المجال السياسي وحده، ولكن أيضًا في المجال الأوسع، وهو المجال العام و«المجتمع المدني». في الحقيقة، يمكن تعريف المواطنة بالمشاركة السياسية بالدرجة الأولى، وقد أصبحت هذه صعبة جدًّا في ظروف الحياة الحديثة والقليلون فقط من المواطنين هم «نشطاء» سياسيًّا، أي ملتزمين بالحياة الحزبية، تحضير الانتخابات، تنظيمها، دعم المرشحين، المشاركة في الاجتماعات السياسية، في الانتخابات وفي فرز أوراق الاقتراع ...إلخ. لكن وبشكل خاص، تبقى المشاركة ضرورة ملتبسة، لأنه يجب عدم نسيان أنها نمت من الأنظمة التوتاليتارية وأنها تسمح باستبعاد أولئك الذين، إراديًّا أو لاإراديًّا، لا يستطيعون أن يتخذوا موقف المواطن الملتزم، مثل النساء، الغريبات، الأقليات

---

(16) Jean-Fabien Spitz, *La Liberté politique* (Paris: PUF, 1995), p. 131, et chap. v.

يقدم تعارضًا واضحًا جدًّا بين المواطنة الجمهورية والمواطنة الليبرالية، لكنه يميل إلى فهم المواطنة على الطريقة القديمة، وأنها ترتكز على الفضيلة: «الفضيلة هي مكوّن أساسي للحرية ويجب أن تنتصر القيم المشتركة على الشهوات الفردية في حياة المدينة». وهو يتجاهل الأبعاد الأخرى للمواطنة، التي هي متوافقة مع الليبرالية: تضامن وتساند، انتماء وهوية، مشاركة واستقلالية سياسية أخيرًا.

(17) Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie* (Paris: Gallimard, 1998), pp. 84-85.

(18) Marcel Gauchet, *La Crise du libéralisme* (Paris: Gallimard, 2007), p. 166.

غير المندمجة بالمجتمع ...إلخ. نرى هنا إذًا، أن تعريف المواطنة بالمشاركة السياسية يبقى إشكاليًا إذا كان الهدف من ذلك تطوير أشكال جديدة للدمج والتضامن، أما الطريق الذي سلكته الليبرالية فكان مختلفًا، كان طريق «مواطنة المجتمع المدني» والجمعيات التطوعية أكثر من مواطنة الدولة، وسوف نتطرق إلى هذا التقليد بخصوص توكفيل وإعجابه بـ«روح الجمعيات»[19] الذي بدأت الليبرالية المعاصرة اكتشافه.

حين يصف توكفيل الديمقراطية الأميركية فإنه يظهر إعجابه بحيوية الجمعيات التطوعية. لنذكّر من جديد بحماسته[20]:

> إن المؤسسات الحرة التي يملكها سكان الولايات المتحدة، والحقوق السياسية التي يمارسونها تمامًا، تُذكّر بلا هوادة، وبألف طريقة، كل مواطن بأنه يعيش في مجتمع. وهي تُرجع في كل لحظة نفسه نحو هذه الفكرة، وهي أن الواجبات مثلها مثل مصلحة البشر، هي في أن يكون مفيدًا لأمثاله: وبما أنه لا يرى أي موضوع خاص لكرههم، لأنه ليس أبدًا عبدًا لهم أو سيدًا لهم، فإن قلبه يتجه بسهولة نحو الرأفة. نهتم أولًا بالمصلحة العامة بسبب الضرورة، وبعد ذلك بسبب الخيار، وما كان محسوبًا يصبح غريزة، وعلى قدر عملنا من أجل خير مواطنينا يصبح عندنا عادة وتذوق خدمتهم.

في الواقع، في إطار المجتمع المدني، وليس فقط حصريًا في إطار التجمع السياسي، الذي تكون علاقاته مع الأول قابلة حتى لإعادة النظر، تنمو الصفات والقدرات الخاصة بالمواطنة وتتكون الشخصية الفردية وتتحول القناعات الخاصة تحت تأثير التعددية إلى شعور حقيقي بالعدالة. هنا بالذات نستبطن

---

(19) ينظر: Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, t. II, Bibl. de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1992; [1840]).

(20) ينظر: Ibid., p. 620, وسابقًا، مقدمتنا.

أفكار المسؤولية الشخصية، الواجب المتبادل، التعاون، نتعلم القدرات المحددة الضرورية للحياة الديمقراطية(21). هنا بالذات يحصل المرور من الخاص إلى العام، من الحميمي في القناعات والمشاعر إلى الالتزام على الصعيد العام باسم هذه القناعات، وهذه هي علامة المجتمع الديمقراطي، حيث يستطيع في كل لحظة اختراع طرائق للتعبير عنه وتحقيقه. إن حيوية المجتمع المدني هي، وهذا ما نعرفه جميعًا، الشاهد الأكيد على استقراره، على ثبات الديمقراطية وعلى الأهمية التي يحملها الجميع له. يوجد إذًا تقليد للالتزام «المدني» في الليبرالية والذي أعادت تقييمه الليبرالية «الجديدة»، وبطريقة مختلفة الجمهورية الثالثة في فرنسا(22) عبر «الدعوة إلى التضامن» والذي لا يتطلب إلا جعله حاليًّا. لكن ما هو تكويني في هذه المواطنة، هو شعور بالمسؤوليات تجاه الآخرين، بالتضامن على المستوى المحلي، و«المدنية» أكثر من الالتزام السياسي بالمعنى المعتاد. ولا يمكن أي تدخل سلطوي من الدولة أن يخلق هذه الاستعدادات المدوَّنة في الثقافة العامة بالمعنى الواسع للكلمة والتي تنقلها العائلة، المدرسة، الوسط المهني ...إلخ، وليس لها من رابط مع الفاعلية (activisme) السياسية.

ما وراء المواطنة الاقتصادية

إن إعادة بناء المواطنة إلى ما وراء المشاركة السياسية وحدها يعني هكذا وقبل كل شيء إيجاد قاعدة للدمج تتجاوز الفروقات الطبقية ومستوى الحياة أو الثقافة لخلق حس جديد بالانتماء الجماعي يبرر التضامن والتضحيات التي يستوجبها. وفي الحقيقة، يتطلب الدمج أكثر بكثير من الممارسة الشكلية للحقوق السياسية، وهو يفترض حسًّا بالتضامن يكون أقوى من أسباب

---

(21) توصيف هذا التملك وصِفَ جيدًا من قبل: Jürgen Habermas, *Droit et démocratie* (Paris: Gallimard, 1997), chap.VIII.

ينظر كذلك جون رولز حول تملك «حس العدالة»: Rawls, *Théorie*, pp. 378-379, § 86); Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford UP, 1991), chap. 2, حول تكوين وجهة النظر الأخلاقية.

(22) حول «التضامنية» ينظر، سابقًا، الفصل الرابع من هذا الكتاب، كذلك: Blais, *La Solidarité*; Jean-Fabien Spitz, *Le Moment républicain* (Paris: Gallimard, 2005).

الصراع والتناقضات الطبقية التي تعبر عن نفسها فعليًّا. هو يتطلب مقاربة الحقوق الاجتماعية بطريقة توحِّد المواطنين بدلًا من تفريقهم بين مساهمين ومستفيدين من الإعانات الاجتماعية. وتبدو المواطنة في دولة الرعاية وحقوقها الاجتماعية - الاقتصادية مثالًا جيدًا لمقاربة كهذه وصعوباتها، حيث المشاركة السياسية، و«المواطن الفاعل»، والهوية الجماعية ليسوا هم المصدر الوحيد للتضامن والدمج، فهي تُدخل في الواقع مفهومًا جديدًا، مفهوم **القيمة المتساوية** لكل فرد من المجتمع، مهما كانت مساهمته، والتي هي بالتأكيد غير متساوية في جلب الخير للجميع.

كان هذا المفهوم مركزيًّا عند الليبرالية «الجديدة»، التي راهنت على احترام الكرامة المتساوية لكل واحد من أجل خلق الرابط الاجتماعي من جديد ومن أجل إعطاء المساواة مضمونًا ماديًا. وكان أن طموحات **دولة الرفاه** أصبحت مضاعفة، وهنا يكمن الفرق مع دولة الرعاية. لقد حاولت بالتأكيد زيادة مستوى حياة كل واحد وحماية شروط حياة الجميع وتحسينها، ولكنها حاولت كذلك، بهذه الطريقة، أن تجمع وأن تخلق تضامنًا بين الأغنياء والفقراء، بمعزل عن الفوارق الطبقية، مثال على ذلك حالة نظام الصحة الإنكليزي (National Health Service)، حيث يمكن الحصول على العلاج للجميع مجانًا، أغنياء كانوا أو فقراء، من دون التثبت من الإمكانات المادية للمرضى، وقد خلق هذا ارتباطًا بالدولة-الأمة وتجاوز الانقسامات الطبقية. ويعتبر عالم الاجتماع الإنكليزي ت. هـ. مارشال[23]، أن المواطنة تذهب إلى ما بعد الوضع الشكلي السياسي والشكل القانوني، مثلها مثل الانتماء الاجتماعي، وتسمح بالدمج بناءً على فكرة القيمة الاجتماعية المتساوية. وقد اختُرِعَت المواطنة الاقتصادية والمواطنة الاجتماعية من دولة الرعاية للمساعدة على تجاوز التناقض بين المساواة السياسية الشكلية واللامساواة الاقتصادية وذلك حين خلقت الإحساس بالانتماء المشترك بين مجموعة سياسية موحدة بالتضامن، متجاوزة اختلاف الطبقات ودامجة المجموعات الأكثر حرمانًا. كان عليها أن تصل إلى

(23) T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays* (Cambridge UP, 1950).

تكوين علاقات اجتماعية أقوى، وتضامن ولحمة مختلفين عن تلك الموجودة في سياسة الأنصار أو الانتماء الثقافي أو الإثني والديني.

غير أن هذا المثال هو بالذات في أزمة. لقد وضعت دولة الرعاية في المقام الأول مسألة مستوى الحياة، من دون أن تواجه مسألة الدمج وتكييف الجماعات الأكثر حرمانًا مع المجتمع. إن هذه المقاربة بالذات هي التي يجب تغييرها. يجب على التضامن أن يرمي جانبًا الإعانة وأن يشجع الاستقلالية وتطوير قدرات كل واحد لكي يلتحق (المجتمع) بالمثال الليبرالي في تنمية الذات.

أما الاشتراكية، فقد شجعت تقليديًّا، في صراعها «لتغيير المجتمع»، إشراك الدولة في سياسات إعادة التوزيع والصراعات ضد اللامساواة والفقر، أما إعادة التوزيع هذه فقد كانت لها نتائج اقتصادية لم تكن دائمًا مدروسة من جهة كلفتها على المجتمع أو فاعليتها، حيث تسمح بالعودة إلى العمل والدمج. وهذه السياسات تتعاطى في شكل خاص مع الفرد كأنه نتيجة للتركيبات الاقتصادية ولعلاقات الإنتاج في الوقت ذاته حيث كانت هذه التركيبات، سواء أكانت الطبقات الاجتماعية أم أشكال التضامن المهني أم التجذرات المحلية أم الانتماءات السياسية، وقد انقلبت كليًّا، حيث إن سيرورة **الجمعنة التشاركية** (socialisation) أصبحت بذاتها إشكالية. بعبارة أخرى، من الصعب على الاشتراكية إدماج مطالب ومعاناة لم تعد تعبّر عن نفسها بالعبارات التقليدية لصراع الطبقات، ولكن بعبارات الحركات الاجتماعية التي تطالب **بالاعتراف الاجتماعي والثقافي بها**. إذًا، يمكن أن نعارض الاشتراكية بالقول إن المعاناة الاجتماعية للفرد واستحالة الاندماج الاجتماعي في شكل إيجابي هما أيضًا غير عادلتين وخطيرتان بخطورة الإفقار والوضع الموقت، وإن التضامن يفترض شيئًا أكثر من إعادة التوزيع، أي ما سماه الفلاسفة منذ هيغل «الاعتراف بـ»، والذي أصبح أحد المواضيع المعاصرة الأكثر أهمية في نقد الاشتراكية وكذلك الليبرالية الكلاسيكيتين.

تعتمد الليبرالية أيضًا على إعادة التوزيع لتأسيس التضامن، لكن إعادة

التوزيع تفترض خلق ثروات يسمح وحده باقتصاد السوق. إن حيوية المجتمع المدني، وديناميكية القطاع الخاص وروح المغامرة هي بالنتيجة القيم التي يجب تطويرها لاحتواء الصدمات هنا أيضًا، وبطريقة غير واقعية، إذا أخذنا في الاعتبار حجم المشاكل. ذلك هو معنى «الطريق الثالث» عند طوني بلير وأنطوني غيدنز (Anthony Giddens)، الذي سعى بين رأسمالية **دعه يعمل** [سياسة عدم التدخل] واشتراكية الدولة إلى تشجيع شراكة جديدة بين المؤسسات الخاصة والسلطات العامة لإنعاش الصناعات الفاشلة وخلق إمكانات عمل، أو لجعل المؤسسات الخاضعة للتأميم أكثر فاعلية، وحتى إلى تحسين الخدمات العامة[24]. لكن هذه الثقة خضعت لامتحان صعب من الأشكال الجديدة للرأسمالية المالية وتدمير المجتمع المدني، وكذلك أشكال التضامن التقليدية من النيوليبرالية. وبعيدًا من تقليص أشكال اللامساواة، فقد ظهر أنها قد ساهمت في تضخيمها. هنا أيضًا، كما لدى الاشتراكية، بقيت الليبرالية، وحتى المساواتية، سجينة تصورات في فكر الاقتصادوية، وتعريفًا للتضامن بعبارات كمية لمستوى الحياة وليست لنوعية حياة ولتنمية الذات، بحسب العبارات التي استعملها الاقتصادي أمارتيا سِن[25].

مجتمع أصحاب المصلحة المعنيين ودَخل المواطنة (بروس أكرمان، 1999)

أوحى هذان التقليدان، تقليد المواطنة في المجتمع وتقليد دولة الرفاه، باقتراح حديث سوف ندرسه الآن. والمقصود إعطاء مضمون مادي للمواطنة، وذلك بخلق «دخل المواطنة» أو مساعدة عالمية يجب أن تكون مرتكزة على

(24) هذا هو المعنى، مثلًا، لـ «الأكاديميات» الجديدة، التي ولدت بفضل مساهمة **ممولين** خاصين لكي تحل محل المدارس الثانوية الحكومية الناقصة. وهذه الأكاديميات مجانية، لكنها تقبل في مجالس إدارتها مديري شركات يدخلون طرائق إدارة نزاع مع **أخلاقية** ethos المدرسة الرسمية. كذلك، جرى «تخصيص» الكثير من الخدمات العامة، من السجون إلى تصحيح الامتحانات.

(25) Amartya Sen, *L'Économie est une science morale* (Paris: La Découverte, 1999); Amartya Sen, *Éthique et économie* (Paris: PUF, 1993).

المواطنة لا على العمل، وهي عكس دخل الحد الأدنى[26]، وهذه المواطنة تجمع بدلًا من أن تُفرق، كما في حال الإعانة، وتمثل مصدرًا للغنى عوض أن تكون عبئًا على الأكثر حرمانًا.

كان توماس بين (Thomas Paine) صاحب كتاب **حقوق الإنسان** (*Rights of Man*) (1797)، قد اقترح في 1796 على مجلس النواب الفرنسي خلق دخل المواطنة الذي سيسمح بالمساواة في الظروف وبالتالي بمساواة حقيقية في الحقوق، مطالبًا بأن يكون لكل مواطن (ومواطنة) الحق في مساعدة قيمتها 15 ليرة عند بلوغه (ها) سن الحادية والعشرين، وثم ما قيمته 10 ليرات سنويًا على مدى الحياة.

يقترح بروس أكرمان في كتابه **مجتمع أصحاب المصلحة المعنيين**[27] بطريقة مشابهة، تأسيس «مساعدة عالمية» للمواطنة تسمح بإعطاء قاعدة مالية تكون بداية متساوية لكل شاب في سن الثامنة عشرة التي يحوز عند بلوغها سن الرشد المدنية، مهما كانت ظروفه الشخصية، وذلك لكي يستطيع دخول الحياة ومعه حظوظ حقيقية بالنجاح. وسيموَّل رأس المال الأساسي هذا بقيمة 80000 دولار من ضريبة إضافية قيمتها 2 في المئة على الدخل ويمكن كل واحد استعمالها كما يشاء، لتمويل دراسة، لخلق مؤسسة، للمسكن ...إلخ. وهكذا، يصبح كل واحد مسؤولًا عن استعمال هذا الحظ البدئي. «الانتصارات والهزائم هي منا»، يقول أكرمان بكل حماسة ليبرالية صافية. لكل واحد يعود الحق في تقرير كيف يستعمل رأس المال البدئي هذا وأن يتحمل نتائج قراراته[28]. إن إجراءً كهذا سيسمح

(26) هناك كتابات مهمة حول الفرق بين مدخول الحد الأدنى والإعانة العالمية. لنذكر: Christian Arnsperger & Philippe Van Parijs, *Éthique économique et sociale* (Paris: La Découverte, 2000); François Blais, *Un revenu garanti pour tous. Introduction aux principes de l'allocation universelle* (Montréal: Boréal, 2001).

(27) ليس من السهل ترجمة هذا التعبير. وهو يتعارض، بالتأكيد، مع المجتمع الرأسمالي للمساهمين Shareholders. وهو يردّ إلى مجتمع **متعاون** حيث يكون لكل واحد مصلحة في نجاح الآخرين كلهم، بدلًا من أن يأمل بالاستفادة فقط من هذه النجاحات من دون أن يلتزم فعليًا. وقد أخذت حكومة طوني بلير في إنكلترا هذه العبارة واستُخدِم مشروع بروس أكرمان أنموذجًا لخلق «**استثمار دفاتر حساب الطفل**».

(28) توجد مؤسسة مبنية على مبادئ مشابهة في سنغافورة، Central Provident Fund، التي تسمح لكل مواطن بأن يكوِّن حساب توفير منتظم حيث يحمي نفسه من البطالة، ولكي يساهم في الضمان =

بجعل المستفيدين من المساعدة الاجتماعية مسؤولين أكثر تجاه مجموع الشعب، وفي الوقت ذاته بأن يُتَجَنّب نمو متزايد للمكاسب الاجتماعية التي يمكنها أن تهدد الثروة المفروض توزيعها وأن تعرض للخطر الازدهار الاقتصادي إذا ما أصبحت التكاليف جسيمة. كما أنه يرد وبطريقة مقنعة على انتقادات الليبرتاريين والنيوليبراليين الذي يرفضون إعادة التوزيع وزيادة الضرائب. تؤدي المواطنة، كمثال إيجابي، إلى مسؤوليات والتزامات، وليس فقط إلى حقوق، وليس فقط إلى الفشل أو الفقر أو سوء الحظ. ويعتبر أكرمان أنه يجب أن تصبح المبرر الحقيقي لإعادة التوزيع الاقتصادية.

تلك هي حجج أكرمان، الذي يؤكد أن «المهمة المركزية للحكومة هي تأمين مساواة حقيقية في الحظوظ». وبدلًا من البقاء في حدود حقوق العمال فقط، يجب الالتفات نحو فكرة المواطنة الاقتصادية. «رؤيتنا للمواطنة الاقتصادية راسخة في التقليد الليبرالي الكلاسيكي».

أولًا، لهذا الإجراء دور في الدمج، بمعنى «مواطنة المجتمع المدني». وكل مستفيد سيكون مسؤولًا عن دفع هذه الـ 80000 دولار إلى صندوق مشترك لكي تستطيع إعادة التوزيع للأجيال المقبلة أن تستمر، فحين يستفيد شخص من هذه المساعدة البدئية، سيصبح مسؤولًا عن متابعتها لكي يستطيع الآخرون الاستفادة منها وفقًا لمبدأ أن العدالة هي في التبادل. هكذا يصبح التضامن بين الأجيال مرتكزًا على المشاركة في مؤسسة عامة. ويشكل المستفيدون مع مرور الزمن سلسلة تسمح بإكمال عملية الدمج التي يشعرون بأنهم مسؤولون عنها. أما المساهمون، فإنهم سيكونون مسرورين بقيادة الأجيال الجديدة لكي يستطيع هؤلاء الاستفادة أكثر ما يمكن من رأسمالهم الاجتماعي. وسيجتمع المستفيدون كلهم من رأس المال الاجتماعي هذا، أغنياء وفقراء، في مؤسسة المجتمع المدني ذاتها، والتي يديرها

= الصحي، التقاعد، تربية أطفاله، شراء منزل ...إلخ، وذلك بفضل اقتطاع أوتوماتيكي من الرواتب ومساهمات أرباب العمل. ويدير هذا الحساب الموفرون أنفسهم بمساعدة الدولة. هكذا تتمتع سنغافورة بأمان أكبر من الذي في دولة الرعاية الإلهية التي درسها لي كوان يو أثناء إقامته في كامبردج، وهي أقل كلفة بكثير للجماعة، وترتكز على المسؤولية الفردية لا على المساعفة.

المستفيدون بأنفسهم، لا الموظفون المجهولون في دولة الرعاية الإلهية. وكما يؤكد ذلك أكرمان، فالمعني بهذا هو مؤسسة المجتمع المدني، وليس الدولة التي لا تؤدي هنا إلا دورًا مسهلًا للأمر. لهذا السبب، فإن دخل المواطنة **يجمع** ويخلق تضامنًا بين الأجيال وبين المساهمين والمستفيدين، عكس التحويلات الاجتماعية أو دخل الحد الأدنى للدمج RMI[29] التي تعزل الأكثر فقرًا.

بعد ذلك، وهذا مهم جدًّا، يُعطى رأس المال الاجتماعي من دون الأخذ في الاعتبار إرادة أو قدرة كل واحد على **العمل**، مؤهلاته، مواهبه، موارده، مركزه الاجتماعي، مساهمته، لأنه يرتكز على الحقوق والواجبات المشتركة للجميع وعلى ما هو ضروري لكل واحد لكي يمارسها فعليًّا، ولأن الشرط الوحيد للحصول عليه هو المواطنة وليس الفاقة، أو سوء الحظ وعدم الثبات. إذًا، يختلف مشروع أكرمان عن المشاريع المشابهة له ظاهريًّا والتي ترمي إلى زيادة مداخيل «العمال الفقراء»، مثل دخل التضامن الفاعل (RSA) في فرنسا[30]، أو بجعل

---

(29) المقصود القانون الذي صدر في أول كانون الأول/ ديسمبر 1988 بعد بضعة أشهر من إعادة انتخاب الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران مرة ثانية وفي ظل حكومة ميشيل روكار. وينص هذا القانون على أنه «كل شخص يجد نفسه عاجزًا عن العمل، بحكم عمره أو حالته الصحية الجسدية أو العقلية أو حالة الاقتصاد والعمالة، له الحق في أن تؤمن له الجماعة المحلية أسباب العيش اللائقة». (المراجع)

(30) يفيد مدخول التضامن الفاعل (RSA) 3,7 مليون عائلة، وعلى صناديق الإعانات العائلية أن تدفع لها ذلك ابتداءً من أول تموز/ يوليو 2009. وقد حلّ RSA محل مدخول الحد الأدنى للدمج (RMI)، الذي عُمل به بدءًا من عام 1988، ومحل الإعانة لأحد الوالدين حين يكون وحيدًا (API). ويفكر المندوب الأعلى للتضامن الفاعل، مارتان هيرش، أن هذا سيسمح لحوالى 700,000 شخص أن ينتقلوا فورًا فوق درجة الفقر (60 في المئة من المدخول المتوسط). وهناك حوالى 7 ملايين شخص، أي حوالى 12 في المئة من الشعب الفرنسي موجودون حاليًّا فوق هذا المستوى. ويجب أن يسمح RSA بالخروج من المساعفة أو الفقر من فوق، بفضل زيادة في الدخل. وقد حددت نسبة الجمع بين مداخيل العمل والتضامن بـ 62 في المئة (نتحدث أيضًا عن هبوط بـ 38 في المئة). وبمعنى آخر، حين يعود المستفيد من RMI إلى العمل أو حين ينجز عامل فقير ساعات إضافية وحين يربحان بالتالي 100 يورو زيادة، فإنهما يحافظان على 62 يورو بصفتها RSA ويضاف إلى مدخول كل واحد منهما 162 يورو. وحاليًّا، يحصل في كثير من الأحيان أن يرى المنتفعون من RMI أن مدخولهم ينخفض حين يعودون إلى العمل لأنهم يخسرون مكاسب عدد من الحقوق الاجتماعية الأخرى التي كانوا يتمتعون بها. وتُمَوَّل كلفة RSA الزائدة (1,5 مليار يورو) عبر زيادة ضريبة تعادل 1,1 في المئة على اقتطاع الـ 2 =

العاطلين من العمل والمستفيدين من إعانة العجز الصحي يعودون إلى العمل، كما يحصل في إنكلترا مع قرض العمل (Work Credit)[31]. هكذا تدخل قيم أخرى غير العمل في اللعبة، مثلًا الحق في حياة مليئة بالمعنى، خلاقة، مستقلة، والحق في تنمية الذات والمواهب، أو ممارسة نشاطات لا تدر مالًا بطريقة مباشرة، مثل الاهتمام بالأولاد الصغار أو المسنين أو المرضى، أي أن نكون مفيدين لمجتمعنا. هذه القيم مشتركة لجميع أعضاء المجتمع، أغنياء أو فقراء، وهي تبرر خلق دخل حد أدنى عالمي منبثق من المواطنة المشتركة للجميع، أغنياء أو فقراء، وليس من العمل. ومسألة المساعدة من الدولة هي مسألة حقوق مرتبطة بالمواطنة، وليست بسبب الحاجة أو الإحسان.

إضافة إلى ذلك، وهذا من الأهمية بمكان، فإن هذه المساعدة يمكنها أن تؤدي إلى **أرباح اقتصادية** أعلى بكثير من إعادة التوزيع وحدها، وسوف تخلق ثراءً، لأنه يكفي أن تنجح أقلية من هؤلاء الشباب المستفيدين حتى يصبحوا أرباب عمل يستفيد منهم الأشخاص الأكثر حرمانًا. هكذا تصبح المواهب العالية جزءًا من الثروة الاجتماعية عوضًا عن أن تُستغل ببساطة لتحسين وضع مالكيها، الذين ستنخفض منفعتهم الهامشية في الواقع بسرعة. هنا نرى كم أن هذه الفكرة هي قريبة من «التضامنية» أو من فكر الليبراليين «الجدد» في بداية القرن العشرين.

يمكن أن تكون لهذه المساعدة **فوائد سياسية** مماثلة لفوائد دولة الرعاية ما بعد الحرب، وذلك لأنها تسمح بتكوين جماعة سياسية متضامنة أكثر، وأن توازن المنافسة، الانقسامات الاجتماعية والثقافية الكبيرة، وذلك بخلق مواطنة اقتصادية فعلية. «حين

= في المئة من مداخيل رأس المال. يضاف إلى ذلك 300 مليون محررة من تجميد علاوة التوظيف (PPE) في عام 2009، والتي يحافظ عليها. أما ما يسمى دفاتر التوفير A فهي معفاة من هذه الزيادة، *Le Monde* (29 Août 2008).

(31) العائلات المكونة من أحد الوالدين (أم أو أب فقط) تتلقى 40 ليرة (إنكليزية) في الأسبوع من Work Credit لمساعدتها على الانتقال للعودة إلى العمل. إضافة إلى ذلك، كل واحد من الأهل يحصل على ضمانة بمساعدته للبحث عن عمل. والهدف هو مساعدة العاطلين من العمل على القيام بالبحث عن عمل في شكل أسهل من دون الخوف من فقدان المدخول حتى مع أعمال في وقت جزئي. إضافة إلى ذلك تُغطى مصاريف التدريب بمخصص قيمته 400 ليرة وتدفع الدولة الأعباء الاجتماعية أثناء الأسابيع الستة الأولى لأول عمل.

أصبح الوعد بالحرية عالميًّا وملموسًا، صار جميع الأميركيين معنيين بذلك [...] ويؤكد الشباب في الجيل الجديد في الوقت ذاته حقهم الفردي في شق طريقهم، وكذلك هويتهم بصفتهم مواطنين. هذا هو ما سوف يخلق ولاءهم للديمقراطية».

أخيرًا، ستكون لها **فوائد شخصية وأخلاقية** في ما يخص «الشخصية»، وهذا - إذا ما تذكّرنا - إحدى الموضوعات الكبرى في ليبرالية مِل أو ت. هـ. غرين، فهي تسمح بتطوير الاستقلالية، والحس بالمسؤولية، والإبداع، وروح المغامرة، والثقة في النفس، واحترام الذات... وهذه جميعًا قيم أساسية في مجتمع الحرية.

وبعيدًا من كونه طوباويةً، فإن دخل المواطنة هو حقيقة في ألاسكا، حيث أُنشِئَ **الصندوق الدائم** (Permanent Fund) الذي يعيد توزيع أرباح البترول كل سنة على جميع المواطنين: ألف دولار سنويًا، والأمر عينه مطبَّق في النرويج.

لكن كل المشكلة هي أن اللامساواة في الموارد ليست التفسير الوحيد للاستبعاد. يجب ألا يكون هم التضامن مستوى الحياة فقط، لكن كذلك العوامل الاجتماعية والثقافية التي تمنع الممارسة الكاملة لحقوق المواطنة والاستفادة منها. هذه العوامل هي التمييز العنصري والجنسي والإثني. هل يجب أن يشمل التضامن جميع الذين يعتبرهم النظام الاقتصادي غير منتجين أم هو يطاول فقط العاملين؟ هل يعترف بكرامة المواطنين لأولئك الذين لا يستطيعون المساهمة في الازدهار العام أم يجب أن يكتفي بالمواطنة الاقتصادية؟ تلك هي الأسئلة التي يقودنا مفهوم المواطنة الاقتصادية إلى طرحها.

تضامن، عدالة واحترام الاستقلالية

إن المشكلة المطروحة للحل هي شديدة الدقة وكبيرة الأهمية، كيف يمكن إعطاء أكبر كمية من المساعدة الممكنة وفي الوقت ذاته، توليد أقل قدر ممكن من التبعية تجاه هذه المساعدة.

جون ستيوارت مِل

مبادئ الاقتصاد السياسي

(*Principes d'économie politique*), V , XI, 13

حصل تغيّر مهم في المفهوم المعاصر للتضامن. لم يعد يعبّر عن هدف **سلبي** فقط، إزالة أخطار الحياة والحظ السيئ وصروف الدهر، ولكن **إيجابي**، في روح فلسفة الفردية عند جون ستيوارت مِل: تأمين الشروط الاجتماعية لاحترام الذات وتطويرها، والمساعدة في تأهيل الاستقلالية الفردية. لهذا السبب، يؤدي مفهوم **الاحترام** دورًا رئيسيًّا فيها ويجب أن يرافق مفهومًا للتضامن ينتج من العدالة وليس من الشفقة. وكما يشدد على ذلك جون ستيوارت مِل، وكذلك أمارتيا سِن، فقد تعاطى التضامن مع المواطنين حتى الآن كأنهم أناس في عوز ومستهلكون، وعرضة لصروف الدهر والحظ العاثر، في حين أنه يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك بكثير والتعاطي معهم من الآن فصاعدًا بصفتهم أشخاصًا مستقلين، برغم العوائق التي يجب تجاوزها. وسوف تزدهر هذه الحركة في أعمال أكسِل هونيت وأفيشاي مارغاليت، اللذين سندرسهما في الجزء التالي. ويكفي الآن أن نبقي حاضرًا في البال معنى الاحترام كما عناه كانط، والذي يعترف بكل ما هو مشترك لجميع البشر، وشخصياتهم الأخلاقية، والذي يفرض بالنتيجة حدودًا لسلوكنا تجاههم. يقول كانط: «شخص كهذا هو موضوع احترام، وبوصفه هكذا فهو يُقيد حبنا ذواتنا». ويعني احترام الأشخاص الذين يتوجه إليهم التضامن، أن نتعامل معهم في شكل لا يطاول استقلاليتهم، وأن نعترف بقيمتهم بصفتهم كائنات حية، في حين أن التضامن يمكن أن يتخذ أشكالًا تستبعد البعض وتحتقرهم. وعلى الحد الأدنى الاجتماعي أو المساعدة العالمية أن تساهم باحترام الذات لا أن تسمح فقط باستمرار الحياة.

الحد الأدنى الاجتماعي واحترام الذات (جون رولز، 2001)

أكد جون رولز منذ كتابه **نظرية في العدالة** ضرورة تغيير نظرية التضامن في دولة الرعاية، وأهمية **العدالة والاحترام المتساوي للكل**، وذلك لتبرير دخل الحد الأدنى. وقد ضمَّن بطريقة غير معتادة في قائمة الممتلكات الاجتماعية الأولية «احترامَ الذات» وشروطَه الاجتماعية، وكان يرى فيه حتى «الثروة الأولية الأكثر أهمية ربما».

يمكننا تعريف احترام (أو تقدير) الذات بمظهرين: أولًا هو يتضمن المعنى الذي يملكه الفرد لقيمته الذاتية، القناعة العميقة التي يملكها بأن مفهومه للخير ومشروع حياته يستحقان أن يتحققا. بعد ذلك يتضمن احترام الذات الثقةَ في قدرته الخاصة على تحقيق مقاصده في حدود قدراته.

هنا يبدو وجهان للاحترام أساسيان: أولًا احترام قيمة الشخص أو وضعه الإيجابي من وجهة نظر الشخص نفسه كما من وجهة نظر الآخرين، لأن تقدير الذات يقدّم عنصرًا اجتماعيًا. بعدئذٍ، هو يفترض قدرة على العمل، أي إمكانًا أو حرية سوف تؤدي إلى تغيير الشروط السياسية والاجتماعية. إن احترام الذات يتضمن بالفعل **نقدًا اجتماعيًّا** بالغ القوة، وهو مطلب التغيير وتحسين المؤسسات وتعاملها مع الأشخاص بصفتهم مثالًا. بهذا المعنى سوف نرى ذلك، يعلن رولز تحليل الاعتراف (بالفرد). يجب ألا يبقى التضامن مدفوعًا بالشعور بالإحسان أو بالرأفة، أو بمصالح الطبقات الحاكمة، كذلك من أجل السلام الاجتماعي ومتابعة نمو مستوى الحياة والاستهلاك. عليه أن يكون مرتكزًا على العدالة والمواطنة المتساوية للكل، ولا يُبرر **بالاختلافات** الموجودة بين البشر وضرورة مداواتها، ولكن **بالتشابه**، بما يملكونه معًا بصفتهم مواطنين. وما يدخل في الحساب لإعطاء دخل المواطنة ليس ما نحن عليه أو ما فعلناه وأنتجناه، ولكن الانتماء إلى مجتمع ديمقراطي مبني على مفهوم عمومي للعدالة. ويَنتج التضامن عن الاحترام المتساوي الذي يحق لجميع الأعضاء المعنيين في الجسم السياسي. نستطيع بالتأكيد الإشارة إلى أن نتيجة هذا التغير في المفاهيم يمكن أن يؤدي إلى شروط للوصول إلى المواطنة أكثر تحديدًا، نظرًا إلى اتساع المنافع التي يحملها معه.

من وجهة النظر هذه، يبدو تطور رولز مهمًّا. لقد رأينا سابقًا في الفصل السادس أن مبدأ الاختلاف يستعمل لائحة من الممتلكات الاجتماعية الأولية لحساب الحد الأدنى الاجتماعي، وتحتوي هذه اللائحة، وفقًا لـ **نظرية في العدالة** على:

> كل ما يرغب فيه **الكائن العقلاني** مهما كانت رغباته الأخرى [...] الحقوق، والحريات والإمكانات المتاحة، والعائدات والثروة، واحترام الذات والشعور بقيمته الذاتية. [التشديد من عندنا]

لكن في كتاب **الليبرالية السياسية** وخصوصًا في **العدالة كإنصاف**، يذهب رولز أبعد من ذلك بكثير، ويطرح أن الممتلكات الأولية هي الممتلكات الاجتماعية الضرورية **للمواطنين** لكي يمارسوا حقوقهم كاملة. «هذه الممتلكات هي ما يحتاج إليه المواطنون المعتبرون أشخاصًا أحرارًا ومتساوين. هي ليست أشياء نريدها أو نرغب فيها في شكل عقلاني فقط، بغض النظر عن كل مفهوم معياري». ويطاول نقده دولة الرعاية أنها تقدّر الحد الأدنى الاجتماعي وفقًا للحاجات الأساسية عوض عن أن تفكر بدخل مواطنة حقيقي، بمعنى أنه سيسمح بممارسة حقوق المواطنة وإمكاناتها في شكل تام. يعتبر رولز أن خطأ دولة الرعاية **والرفاهوية** يعود إلى أنها فردية بـ «طريقة سيئة»، بمعنى أنها تعرِّف الحد الأدنى بأنه ما هو ضروري لدمج أكبر عدد ممكن بطريقة كمية، بدخل حد أدنى يسمح بمتابعة الحياة وبتغطية الحاجات الأساسية وحدها تبعًا للفرد العقلاني وليس وفقًا لحاجات المواطنة. هي تجهل الطبيعة الاجتماعية والسياسية، الحاجات المتعلقة بالكرامة، أي الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي هي «ضرورية للممارسة الكاملة لحقوق المواطنة»، كما يقول، إضافة إلى ذلك، يجب ألا يتوخى التضامن **الوصول إلى الحد الأقصى** من المنفعة العامة، ولكن **إرضاء** الحاجات التي تولدها المواطنة فقط، وهذا يشكل فارقًا كبيرًا. يهتم الوصول إلى الحد الأقصى بمضاعفة مستوى الحياة العام أو المتوسط فقط، من دون النظر إلى توزيع الموارد، أما الإرضاء فهو بعكس ذلك، يضع حدًّا أعلى لنمو مستوى الحياة حيث يصبح متوافقًا مع توزيع عادل، لكي يتجنب أن تزداد الفوارق، ولتأمين الاستقرار الاجتماعي و«الصداقة المدنية».

يجب إذًا اعتبار أن كل مواطن، مهما كانت مواهبه ومساهمته، يتمتع بميزتين أخلاقيتين: القدرة على تنمية مفهوم لما هو خير له والشعور بالعدالة. أن يكون لديه مفهوم عما هو خير له يعني أننا قادرون على وضع تراتبية لما نُفضّل وعلى تنظيمها عبر نظام أو مشروع حياة مترابط نسبيًّا، أي تنظيمها زمنيًّا وتصنيف

الوسائل التي تسمح بالوصول إليها، لأن الغنى في التفاعلات الاجتماعية هو أحد العوامل الأساسية. ويعني الشعور بالعدالة الشعور بالتبادل في العلاقات مع الآخر، وبالنتيجة، أن يكون الشخص قادرًا على الأخذ في الاعتبار نتائج قراراته ونتائج مشروعه أو مخطط حياته على الآخرين. والفرق الذي أتى به رولز بالنسبة إلى الليبرالية الكلاسيكية هو أنه أدخل الأبعاد الأخلاقية والاجتماعية للمواطنة في مفهوم الفاعل بدلًا من حصر نفسه بالفرد العقلاني والمنتفع، أي **الإنسان الاقتصادي**.

من المهم ربط مفهوم التضامن هذا عند رولز بنقده مسألة **الجداروية**. لقد رأينا سابقًا أنه يعتبر، مثله مثل كُتّاب كثر في الليبرالية «الجديدة»، أن الطبيعة الاجتماعية للفرد تمنع أن يُنظر إلى مواهبه كأنها ملكه فقط، لأن هذه المواهب ليست في الحقيقة إلا كامنة ولا يمكنها أن تأخذ قيمتها إلا بفضل مؤازرة أعضاء المجتمع الآخرين. وعلى شاكلة مِل أو ت. هـ. غرين، يركز رولز انتقاده مسألة الجدارة على واقع أن الفرد لا ينجح أبدًا وحده، كما أنه لا يفشل وحده. إذًا النجاح الفردي وهم، لأنه يأتي من إعطاء القيمة للمواهب التي يمكن أن تبقى في حالة موات من دون تدخل الآخرين والتفاعل معهم، وكذلك من دون وجود طلب على هذه المواهب. ولا يكون للفرد فضل في ذلك، بمعنى أن جهوده الشخصية لإعطاء قيمة لها، والتي يمكن أن تكون بالتأكيد مهمة أو - بعكس ذلك - ضئيلة، لا يمكن أن تكون لها نتيجة من دون أن يكون هناك دور للعائلة والأقربين، للمدرسة والمحيط الاجتماعي والمحيط الثقافي اللذين يعيش فيهما. يميل من هم أكثر حظًا إلى إلغاء الدين الاجتماعي الذي عقدوه، وإلى رفض التضامن باسم الجدارة الفردية. في الحقيقة، سواء أكان هناك نجاح أو فشل فإنهما نتيجة للتضامن أو لعدم وجوده، والتفاعل هو أكبر من وعينا إياه. بالنتيجة، لا يمكننا أن نربط التضامن بإنتاجية الأفراد، بمواهبهم العالية أو المنخفضة، وبالثروات المنتجة فعليًّا. يقول باتريك سافيدان[32] إنه يجب الانتقال من تضامن «مهاراتي» إلى تضامن «مثبت»، أي مستقل عن القدرة على الإنتاج ومرتكز على ما هو مشترك للجميع.

(32) Patrick Savidan, *Repenser l'égalité des chances* (Paris: Grasset, 2007), pp. 311-313.

إذًا يجب أن يرتكز التضامن على احترام القدرات الأخلاقية وحدها في المواطنة وليس على المساهمة أو على عدم وجود المهارات والمواهب عند الأكثر حرمانًا.

المساواة و«الاستطاعات» (أمارتيا سِن، 1993)

أُكمِلَ هذا التحليل من أعمال الحائز جائزة نوبل في الاقتصاد[33] أمارتيا سِن[34]، الذي انطلاقًا من نقده رولز التقى معه في الواقع.

لنعد إلى **أغراض** التضامن الاجتماعي، الممتلكات والموارد الممنوحة لمن هم أكثر حرمانًا. يقول سِن إن حدود حجة رولز تأتي من أنه وصف المواطنين بأنهم سلع، وأنه يتعاطى معهم بصفتهم مستهلكين سلبيين، ومستقبِلين للمساعدة الاجتماعية، ولو كانت هذه بالنسبة إليه تتوجه نحو ما هو أكثر من البقاء حيًّا فقط، ومن إرضاء الحاجات الأساسية. ويتصدى رولز للعدالة، وهو هنا يتشارك مع الماركسية كأنها تنظم تدفقًا للموارد يستطيع كل واحد التصرف به كما يشاء. بيد أن رولز، كما يلاحظ سِن، لا يأخذ في الاعتبار، مثله مثل الماركسية والمنفعية، التنوع عند البشر في فهرسه للممتلكات الأولية الذي لم يُصَغ بمعنى الفعل وإمكانات التطور، أي بالمعنى الذي أعطاه مِل، ولكن فقط بمعنى الوسائل الجامدة. وبمعنى آخر، هو لا يهتم **بالعلاقة** بين الشخص والموارد، أو الممتلكات الأولية، ولكن فقط بالموارد، كما كان يفعل المنفعيون. بعكس ذلك، فالمهم عند أمارتيا سِن، هو القدرة على الاستفادة من الموارد، بتحويلها إلى فوائد، وهذا ما سماه **الاستطاعة**، وليس فقط الموارد في حد ذاتها، أي «مسألة أن يستطيع الشخص أو لا القيامَ ببعض الأعمال الأساسية».

غير أن المواطنة المتساوية تبدو مهددة، ليس بسبب عدم المساواة في المداخيل ومروحتها التي تتوقف عن الامتداد وحسب، ولكن أيضًا وبشكل

---

(33) لا توجد جائزة نوبل للاقتصاد، ولكن «جائزة العلوم الاقتصادية لذكرى ألفريد نوبل» من البنك الملكي في السويد.

(34) Amartya Sen, «Quelle égalité?,» dans: Sen, *Éthique*, 1993.

خاص بحقيقة أنه لدخل متساوٍ هناك فروقات كبيرة في الطريقة التي بها يحوِّل كل واحد هذه الموارد إلى فوائد، وكيف «يستعملها»، بسبب ثقافته، وصحته، وعمره، وجنسه ...إلخ. يجهل رولز هذه الفروقات، لأنه ينطلق من الممتلكات الاجتماعية لا من القدرات غير المتساوية لتحويل هذه الثروات إلى فوائد. هو لا يملك فعليًّا الوسائل لربط المواطنة الفاعلة والحد الأدنى الاجتماعي، مع أنه كان يتمنى فعل ذلك. ويتهمه سِن بـ «الفيتشية/ الصنميّة» (fétichisme)[35] مستعيرًا عبارة ماركس، للإشارة إلى عدم القدرة على التفكير في العلاقة في حد ذاتها وعلى البقاء في صيغ العلاقة تلك. ويفترض مبدأ إعادة التوزيع أن البشر متشابهون جدًّا، ويستبعد التنوع البشري، وهذا ما كان ينتقده رولز عند المنفعية بالذات. أخيرًا، يقول رولز إن «مبدأ الاختلاف» يفترض التبادل بين الشركاء والبحث عن فائدتهم المتبادلة في آن. غير أن هذا يستبعد الحالات الدقيقة للأشخاص الذين لا يستطيعون التعاون، مثلًا في حالة المعوقين الذين لا يملكون أي ملاءمة لمبدأ الاختلاف. هل يجب فعليًّا إخراج الحالات الصعبة لأولئك الذين لا يستطيعون المشاركة على قاعدة التبادل بطريقة مستمرة أو موقتة من النقاش حول العدالة؟ يبدو هذا للجميع الأقلَّ قابلية للنقاش، ويعتبر أمارتيا سِن أن رولز يبدو قاسيًا جدًّا حيال المعوقين، الذين لا يستطيعون المساهمة[36].

إذًا، تعني الثورة التي أدخلها سِن ترْكَ مقارنات المنفعة جانبًا، بمعنى الإرضاء الذاتي (المستوحى من المنفعية)، واستبدال المقارنة بين الموارد وفقًا للفرص بها، و«الاستطاعات» التي تخلقها. وهذا يمكنه فعليًّا تحويل التضامن وحسابات الحد الأدنى الاجتماعي. إنه مفهوم الاستطاعات في الأساس: القدرة على تحويل الثروات إلى إمكانات عمل. إذًا مطلب المساواة هو في الحقيقة مطلب بمعنى الاستطاعة، وهو يطابق امتدادًا غير صنمي للثروات الأولية عند رولز.

(35) صنمية: عبادة الأشياء المسحورة. (المترجمة)

(36) هذا النقد لرولز يغذي كتاب مارتا نوسباوم: Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice* (Harvard UP, 2006).

ينظر في شكل خاص، الجزء الثاني، المخصص للمعوقين. وهناك نقد لنوسباوم عند: Catherine Audard, *John Rawls* (Londres: Acumen Press, 2006), trad. fr. à paraître, Grasset, 2010.

لكن، سِن يدافع كما رولز، في شكل نهائي عن مفهوم **فاعل** للمواطنة، مفهوم «حقيقي» للمساواة وقيمتها، لا تقاس بالإنتاجية والحاجات ولكن بإمكانات الفعل الممثّلة بالحقوق والحريات.

«ليبرالية» اليسار

ماذا سيحصل إذا اعتبرنا دخل الحد الأدنى **حقًا** بدلًا من اعتباره تصحيحًا للامساواة؟ الجواب أنه لا يعود هناك مكان للتضامن، ولا يعود دخل الحد الأدنى مرتبطًا بالاحتمالات أو الخيارات الاقتصادية والسياسية، وسيمكنه أن يحترم براديكالية أكثر استقلالية كل مواطن وكرامته المتساوية، سواء أكان فقيرًا أم غنيًا، فاعلًا أم لا. وسيكون حينئذٍ كل حكم تقييمي على حياة كل واحد وخياراته محيّدًا. إن مفهومًا كهذا يذهب أبعد بكثير من أكرمان في الدمج، لأنه لا يتوقف عند نقطة البدء في حياة الراشد، بل يجعل دخل الحد الأدنى معطى دائمًا في الحياة.

تدعي الليبرالية[37] اليسارية أنها تعطي محاجة كهذه لمصلحة دخل الحد الأدنى[38]. وتكمن أهميتها في قدرتها على جمع الاهتمامات الليبرالية من أجل الحقوق الفردية، بخاصة في ما يخص الملكية، وأهداف اليسار في ما يخص المساواة. وهي تتطرق إلى مسألة الاستقلالية وإعادة التوزيع بطريقة مختلفة كليًا

---

(37) التعبير الإنكليزي libertarians تمكن ترجمته كذلك بـ «libertaires». لكن، تاريخيًا الليبرتارية (libertarisme) هي حركة حديثة، بدأها الاقتصادي موراي روثبارد: Murray Rothbard, *Ethics of Liberty*, 1982.

والفيلسوف الأميركي: Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie,* trad. fr. (Paris: PUF, 1998; [1974]),

وفيها نقده لرولز والاشتراكية الديمقراطية، وبالرغم من أنه سمي أحيانًا «فوضويًا - رأسماليًا»، إلا أنه مختلف عن الحركات الليبرتارية، الثورية والفوضوية في القرن التاسع عشر، من هنا ضرورة ترجمة الإنكليزية بعبارة مختلفة.

(38) ينظر: Steiner et al., dans: *Raisons politiques*; Parijs, pp. 224-238.

تاريخيًا، توجد مصادره في النظرية السياسية للقرن السابع عشر، عند لوك ومفهومه عن الحق في الملكية، والذي كان ممثلوه في فرنسا هيبوليت كولينز، فرانسوا هويي أو ليون فالراس.

عن التحليلات التي رأيناها حتى الآن، وتدعي مستوحية من ليبرتارية روبرت نوزيك[39]، أنه ليس للعدالة الاجتماعية أن تكون متعلقة بسياق التصحيح وإعادة التوزيع، وأن ليس للتضامن من سبب للوجود في مجتمع ديمقراطي، لأن لجميع المواطنين حقًّا **مطلقًا** غير مشروط في حصة متساوية للموارد المشتركة. بالنتيجة، فإنهم لن يستطيعوا الانزلاق نحو العَوَز، كما هي الحال في النظام الرأسمالي الذي يقوم على الملكية الخاصة، وذلك لأنه سيكون بإمكانهم الحصول على الموارد. ولا يعتمد وضعهم على مهاراتهم، أو على الصدفة أو على القرارات السياسية، ولا يستند بالنهاية إلى النوايا الحسنة لدى الأوفر حظًا أو مصلحتهم: هي تنبثق من حق متساو، مطلق، وغير قابل للنقاش في حصة متساوية للموارد المشتركة. وهذا الحق مستوحى من مفهوم لوك في الحصول الشرعي والملكية الخاصة التي ناقشناها سابقًا، والتي تعني أن جميع البشر يملكون حقًّا مطلقًا بملكية ذواتهم وملكية الثروات الخارجية الناتجة من عملهم، شرط ألا يمنع هذا الآخرين من الحياة، ولا يؤدي إلى تملّكهم مجمل الموارد الموجودة على الأرض والهواء وفي الماء مثلًا. ويجب أن يترافق هذا ببند **على شرط أن** (Proviso) عند لوك، الذي يقول «على شرط أن ما يتبقى يكفي الآخرين كميًّا ونوعيًّا»[40]، وألا يصبح وضعهم منهارًا عند امتلاك الملكية الخاصة وتكوينها، وحينئذٍ تكون هذه الأخيرة شرعية. أما إذا ما انهار وضعهم، فإن من يخالف هذا البند المقيِّد يتوجب عليه إعطاء تعويض للآخرين. إذًا، ليست إعادة التوزيع تعبيرًا عن التضامن، إنما هي الاعتراف بحق مطلق بحصة متساوية في الموارد المشتركة.

---

(39) Nozick, *Anarchie*.

ينظر، سابقًا، الفصل الخامس والفصل السادس من هذا الكتاب، نقاش نوزيك لفرضيات رولز ودفاعه عن مفهوم «تاريخي» تمامًا للعدالة.

(40) «ما دامت الأرض وجميع مخلوقات الدنيا مشتركة وتنتمي في شكل عام إلى البشر كلهم، فإن لكل واحد مع ذلك الحق الخاص على نفسه، والتي لا يمكن أي شخص آخر أن يدّعي الحق عليها. فعمله الجسدي وإنتاج يديه، كما يمكننا القول، هما ملكيته الخاصة، وهو يملكهما وحده. وكل ما أنتجه من **حالة الطبيعة** عبر جهده وصناعته، هو ملكه وحده: لأن هذا الجهد وهذه الصناعة، وبما أنهما جهده وصناعته الخاصتان والوحيدتان، فلا يحق لأحد أن يكون له حق على ما اكتُسِبَ من هذا الجهد وهذه الصناعة، خاصة حين يبقى للآخرين ما فيه الكفاية من الأشياء المشابهة ومن الأشياء الحسنة المشتركة» J. Locke, *Traité du gouvernement civil* (Paris: Flammarion, 1984; [1690]), sec. 27, p. 195.

يبدو هذا التحليل أكثر احترامًا فعليًا لاستقلالية المواطنين ومساواتهم، لأنه لا ينتزع المساعدة الاجتماعية من إرادة سياسية للدمج أو لتصحيح اللامساواة الأكثر وضوحًا، ولكن من حق طبيعي لحصة متساوية في الموارد الخارجية تتلاءم مع امتلاك الذات عند كل واحد. وهو يؤكد أنه من جهةٍ تكون المساواة في الكرامة محميةً في شكل أفضل إذا ذهبنا إلى الحق في امتلاك الذات. ليس للاستقلالية أن تكون معترفًا بها أو يُتفاوض عليها من التضامن، فهي مستقلة عنه، كما أنها مستقلة عن نتائج أو مساهمات كل واحد. من جهة أخرى، اللامساواة هي ظاهرة طارئة وتجب معالجتها بطريقة براغماتية. وتقترح الليبرتارية أن يعوض أولئك الذين يملكون أكثر من حصتهم الآخرين، وأن «يدفعوا مساهمة نقدية لصندوق مشترك تحددها القيمة الشرائية لما يُخرجه فعلُ ملكيتهم القصرية من الجماعة [...] وهذا الحق يأخذ شكل إيرادِ تحوُّلِ الملكية إلى استئجار، إلى الحق في الاستعمال التبادلي في المقابل. ويُدفع هذا الإيراد إلى صندوق، وهذا الصندوق - المدار عموميًّا - هو الذي يجب استعماله لإعطاء كل فرد يأتي حين يكون العالم مشغولاً في شكل كامل، كمية من المنافع البدئية تكون قيمتها مساوية للجزء المتساوي في الموارد الطبيعية التي كان له الحق فيها»(41).

هنا نرى كم أن هذا التحليل مغرٍ. فهو يعطي النتائج ذاتها الموجودة في «رأس المال الاجتماعي» البدئي عندَ أكرمان أو في «مبدأ الاختلاف» عند رولز، ولكن مع حجج مقنعة أكثر بكثير. فلا يعود المواطنون متلاعبًا فيهم، ولا يعود حقهم في تصحيح اللامساواة معلقًا بخلق وفاق وطني، مواطنة اقتصادية وسياسية، أو حتى «الإحساس بالخطأ» الليبرالي وبواجب المساعفة، بل مرتكزًا على امتلاك الذات والاستقلالية الناتجة منها.

للأسف، فإن ليبرتارية اليسار هي أقل إرضاءً بكثير من محاجتها لمصلحة الحرية الفردية ومن الصعب بمكان قبولها في العائلة الليبرالية. في الحقيقة، من الصعب الاعتقاد بأن تطبيق مبدأ المساواة في الحصول على الموارد

(41) J.-F. Spitz, «Le Libertarisme de gauche,» *Raisons politiques*, no. 23 (2006), p. 30.

الخارجية يمكنه أن يتحقق من دون تقييد الحريات الفردية في شكل عنيف ومن دون زيادة السلطة القسرية للدولة، ومن دون وضع وكالات ومؤسسات مُكلّفة مراقبة التصرفات الفردية على مستوى لا يتناسب مع الحدود التي وضعتها دولة القانون. ولكن، وبشكل أعمق، كما أقر بذلك جيرالد كوهين (Gerald Kohen)[42]، إذا أردنا أن يتمتع جميع أفراد المجتمع وبشكل متساوٍ بدرجة معينة من الاستقلالية، يجب بالضرورة وضع حد لمبدأ امتلاك الذات، مع أنه مبدأ مركزي عند ليبرتارية اليسار واليمين.

مطلب الاعتراف بـ: ما وراء التضامن؟

لكن نقدًا أقوى بكثير حتى من مفهوم التضامن، ظهر مع ما أصبح معتادًا باسم «سياسة الاعتراف بِـ»[43].

أدى ظهور حركات اجتماعية جديدة برزت من الحركة النسوية، والأقليات الإثنية والثقافية والجنسية، إلى زعزعة المفهوم التقليدي للمواطنة، وأجبرتنا على إعادة التفكير بالتضامن، فلا يكفي الاحترام المتساوي بالمعنى الذي أعطاه أكرمان أو رولز ليسمح بالدمج، بل يجب أن يضاف إليه النضال ضد الإذلال (أفيشاي مارغاليت) وأهمية «الاعتراف بـ» (أكسِل هونيت، تشارلز تايلور)، وهي قيَمٌ كانت في الليبرالية اليسارية في طريقها إلى الحلول محل المثال الأعلى المجرد في الاحترام المتساوي وغير الذاتي لحقوق كل واحد وحرياته. وقد استُبعد عدد كبير من أعضاء المجتمع من قِبل السياسات التي كانت ترمي إلى تصحيح اللامساواة من دون النضال ضد أشكال التفرقة. وقد بقي الكثير من المواطنين لامبالين، لأنهم كانوا لا يزالون يُعتبرون غرباء، ويتعَرضون للإهانة عبر التمييز العنصري والتمييز الجنسي، وكان على التضامن أن يَأخذ في

(42) G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge UP, 1995).
ينظر كذلك حول هذه المسائل: Jean-Fabien Spitz, *Abolir le hasard? Responsabilité individuelle et Justice sociale* (Paris: Vrin, 2008).

(43) ينظر: Charles Taylor, *Le Multiculturalisme,* trad. fr. (Paris: Flammarion, 1994; [1992]). سياسة الاعتراف والنقاش حول تعددية الثقافات هما موضوع الفصل الثامن من هذا الكتاب.

الاعتبار تجارب اللاعدالة هذه. وقد تأثرت الفيلسوفة الأميركية جوديث شكلار بالوضع الخاص في الولايات المتحدة وبالتناقض في الحقوق الدستورية واستعباد السود، فكانت من أوائل الذين شدّدوا كثيرًا على المعنى الأخلاقي والمعنى الإنساني للمواطنة بالنسبة إلى مضمونها القانوني ومضمونها السياسي الصافيين. وقد كتبت انطلاقًا من تفكيرها حول المواطنة الأميركية والاستعباد وحرمان السود من الحقوق المدنية:

> كان النضال من أجل المواطنة في أميركا قبل كل شيء للمطالبة بالدمج في المدينة، كان جهدًا لكسر حواجز الاستبعاد (exclusion) وللوصول إلى الاعتراف بِـ، أكثر من كونه طموحًا للمشاركة المدنية بوصفها التزامًا فاعلًا [...]. أولئك الذين لا يتلقون علامات الكرامة المدنية يشعرون بأنهم محتقرون، وليس فقط أنهم محرومون من السلطة وفقراء[44].

في النتيجة، ليس التضامن مسألة اقتصادية فقط، أي دخل الحد الأدنى أو دخل «المواطنة»، لكنه التعامل مع الأشخاص، إنه إذًا مسألة **أخلاقية**، مسألة وضع متساو يسمح وحده بالدمج وبمشاركة الجميع في المدينة. «لا يمكن الصفة الأخلاقية للعلاقات الاجتماعية أن تُقاس فقط عبر التوزيع العادل أو غير العادل للملكية المادية، وعلى فكرتنا للعدالة أن تُدخل بطريقة أساسية تمامًا مفاهيمنا عن الطريق التي يجد الناس أنفسهم فيها وفي الآخرين، وعن الهوية التي يتعرَّف فيها بعضهم إلى بعض»[45]. هكذا كتب أكسِل هونيت.

ذهب بعض الكتّاب أبعد من ذلك بكثير، أمثال أيريس يونغ (Iris Young)، جوديث باتلر (Judith Butler)، نانسي فرايزر، أو إيمانويل رونو، حيث أدخلوا في

---

(44) Judith Shklar, *American Citizenship* (Harvard, 1991), chap. 3.
ويمكن أن نقرأ لجوديث شكلار، بالفرنسية: Judith Shklar, *Visages de l'injustice* (Belfort: Circé, 2002).

(45) Axel Honneth, «La Reconnaissance,» dans: *Dictionnaire de philosophie morale* (Paris: PUF, 2003).

تحليلهم «الاعتراف بِـ» عنصرًا كان غائبًا كل الغياب عن التحليلات الليبرالية، وهو عنصر **السلطة والسيطرة**، «النقطة العمياء» عند الليبرالية. غير أنهم بذلك يدخلون في نزاع مع مُسلَّمات الليبرالية ومفهومها عن الفردية، وكذلك عن المجتمع، ويعينون حدودًا لليبرالية وحتى الليبرالية الاجتماعية، التي يفرضها الوعي القائل بأن الأفراد مندمجون في علاقات للسلطة مسؤولة عن نظرتهم إلى العدالة، وكذلك إلى اللاعدالة. إن نقاشًا كهذا عن وعي علاقات السلطة في تجربة اللاعدالة، والمتجانس مع ضرورة الأخذ في الاعتبار ما سمّاه هونيت «التطورات الأخلاقية للحقبة الاجتماعية - الديمقراطية»، تستحق توسيعًا أكبر وتسمح بتحديد موقع الليبرالية اليسارية مقابل الانتقادات الاجتماعية الأخرى التي تحملها سياسة الاعتراف. لكن هذا يتجاوز إطار التقديم البسيط لرهانات الليبرالية المعاصرة. سوف نعود إليها بطريقة غير مباشرة حين نُقيِّم مساهمات سياسة الاعتراف وقدرتها الفعلية على تحسين وضع الأكثر حرمانًا.

رؤى جديدة للاعدالة

إن استراتيجيتَي التضامن اللتين حلّلناهما، سواء الضمانة لدخل الحد الأدنى المواطني للتضامن، أو ضمان أن المساواة في الحقوق الأساسية لكل واحد - حتى للأعضاء الأكثر ضعفًا وحرمانًا في المجتمع - ستكون محترمة فعليًا، هما ناقصتان، لأن لا المداخيل ولا الحقوق ستكفي لتأمين ما سماه رولز «ثروة أولية»، أي احترام الذات. يبقى رولز بالذات سجين أطر الفكر المجردة والشكلية في حين أنه كان واعيًا الصفة الأخلاقية في مطلب العدالة، والأمراض أو العذابات الاجتماعية الناجمة عن الاستبعاد، والاحتقار، وعدم الاحترام وعدم الاعتراف. غير أن تغييرًا لافتًا حصل في مشهد الفلسفة السياسية منذ عشرين عامًا، بمعنى أنه بالنسبة إلى الفكر المابعد ماركسي، لم يعد الاستغلال بل الاستبعاد هو الذي أصبح الصورة الأساسية في اللاعدالة والعذاب الاجتماعيين، فالماركسية كما الاشتراكية كانتا فلسفتين لما هو عالمي، وكانتا غير قادرتين على الأخذ في الاعتبار تنوع الانتماءات الثقافية، الإثنية أو الاختلافات في النوع أو التوجهات الجنسية (وحتى الطفولة، أو وضع

المريض أو المعوَّق). هكذا، فإنهما حددتا مسألة المعاناة الاجتماعية بدائرة العمل وبالعمل على التلاعب مع الآخر، من دون السماح بالتفكير بما سماه هونيت «القواعد الأخلاقية للصراعات الاجتماعية» داخل سيرورة العمل نفسه، العلاقة بين العمل واحترام الذات، أي الكرامة الأخلاقية. وقد حاولت حركة كاملة فكرية حاليًا، بعكس ذلك، تبيان أن مفاهيم العدالة والتسامح أو المساواة الموروثة من فلسفة الأنوار كانت ملطخة بعيب عميق هو اختزال الإنسانية في أنموذج مجرد، غير تاريخي ومتجرد من الماديات، وقد أعطته حقوقًا أو ملكيات عالمية من دون الاهتمام بمعرفة ما إذا كانت جميع الكائنات البشرية تستطيع فعليًّا التعرف إلى أنفسها في هذا الأنموذج. وكان الشكل الجديد نسبة إلى الماركسية أو الاشتراكية يتمسك كذلك بأن يعترف هؤلاء المفكرون بالمساهمة المعيارية لليبرالية، من حماية الحقوق الأساسية حتى استراتيجياتها الاجتماعية في حماية شروط «احترام الذات» وذلك بفضل دخل الحد الأدنى اللائق[46]. وما يعترضون عليه فهو بالأحرى الصفة غير الكاملة لهذه الاستراتيجيات. بهذا، فهم كانوا مخلصين لهيغل، الذي حاول أن يترك مكانًا للمجتمع المدني ولدولة الحقوق ولعالم الحريات الشكلية في رؤيته الحالة النهائية للمجتمعات.

من دون الدخول في نقاش يمكنه أن يتخطى حدود هذه الدراسة، بدا من المفيد دراسة المفاهيم الجديدة، حيث يحاول تحليل المعاناة الاجتماعية أن يضعها مكان المبادئ التقليدية في الاستغلال واللاعدالة. في الدرجة الأولى، يأتي اقتراح أفيشاي مارغاليت مفهوم المجتمع «اللائق» الذي يحاول تقليص الإذلال ليس بصفته إمكانًا لمجتمع عادل أو «منظم جيدًا» كما اقترح رولز، وإنما كمرحلة أولى على هذا الطريق. بعد ذلك، قدمت أعمال الفيلسوف الألماني أكسِل هونيت، وهو القريب من يورغن هبرماس ومن الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور غير أنه في الوقت ذاته ناقد كبير لهما، الحججَ التي يمكنها أن تؤدي إلى استبدال «النضال من أجل الاعتراف» بمطلب الاحترام

(46) إيمانويل رونو يتكلم عن «انصهار لنظريات العدالة»، لا عن رفض راديكالي
Renault, no. 10, p. 24; Honneth, *La société,* pp. 253-254; Honneth, *La Lutte.*
يعطي أهمية كبيرة لـ «اللحظة الليبرالية» للحقوق والحريات الأساسية في وصفه أشكال الاعتراف.

البسيط بالمعنى الكانطي. أخيرًا، اعتبرت نانسي فرايزر، أن على العدالة أن تتضمن النضال الاجتماعي ضد الاستغلال وكذلك النضال الثقافي من أجل الاعتراف. على هذه القاعدة صار ممكنًا إطلاق حملة في اتجاه تفكيك التصورات التقليدية للهوية وللحصول على حقوق ثقافية جديدة، كما سوف نرى في الفصل التالي.

إن الشكل الأكثر وضوحًا للمعاناة الاجتماعية هو **الاستغلال**، حين يُعامل الكائن البشري بصفته «وسيلة من دون غاية»[47]، وهنا بالذات اللاعدالة القصوى، حين يستحق الكائن حقيقته بصفته شخصًا ذا غاية في حد ذاته، بالمعنى الذي أعطاه إياه كانط، مرفوضة. لكن هذا التأكيد يستتبع في الحال نسقين من الأسئلة لم يكونا أبدًا موضوع بحث حقيقي في الفكر الماركسي. أولًا، ما هو «الثمن» بالمعنى النفسي والشخصي للاستغلال وللاأنسنة (déshumanisation)؟ وعلى مستوى آخر، هل يمتد احترام الشخص أم لا إلى الاعتراف بما يملكه من شيء فريد لا يمكن اختزاله: أي هويته؟ وتتعلق المسألة كلها بتوصيف ما هو حق له. إن الانتماء الكامل إلى جماعة وطنية، إلى دولة، أن تكون له حقوق مدنية، أن يستطيع التعبير بصوته عن مسار الأحوال السياسية من دون التخلي عن هويته الأخلاقية، الثقافية، الجنسية، هذا كله أصبح مطلبًا أساسيًّا في عالم اجتماعي خاضع لتحول دائم، بسبب حركات الهجرة، العولمة والتحولات في سوق العمل وفي الرأسمالية. وتشكل ظاهرة **الاستبعاد** الوجه الأكثر حضورًا: ليس الاستبعاد الأكثر وضوحًا فقط، أي استبعاد من لا يملكون أوراقًا ثبوتية أو لا ينتمون لدولة، واللاجئين، أي «اللامواطنين»، لكن هناك كذلك الاستبعاد الرمزي والاستبعاد الاجتماعي لـ«مواطني الدرجة الثانية»، مهاجري الجيل الثاني أو الثالث، الأقليات الجنسية، المعوقين أو المرضى. كذلك هناك عدم المساواة للنساء، وعدم تطبيق مبدأ العدالة البسيط، «لعمل متساو، وأجر متساو»، هذا كله يحول إلى «لاشخص» (non-personne) ذلك (أو تلك) الذي (أو التي) تمنعه (أو تمنعها) الاختلافات المرئية من أن يُعامل (أو

(47) Giorgio Agamben, *Moyens sans fins. Notes sur la politique* (Paris: Payot, 1995).

تُعامل) في شكل متساوٍ. إنه استبعاد مؤلم أكثر في مجتمع يدعي الديمقراطية ويجاهر بمبادئ المساواة والتضامن.

نحو مجتمع «لائق» (أفيشاي مارغاليت، 1996)

يعتبر الفيلسوف الإسرائيلي أفيشاي مارغاليت[48]، أن المعاناة الاجتماعية التي يولدها الاستبعاد هي بالتأكيد معاناة نفسية، بمعنى أن قيمة الفرد مستنكرة بنظرة الخاص، حيث إنه يصبح من دون سبب محرومًا هويته. لكنها كذلك معاناة أخلاقية حقيقية. في الواقع، ليس الشخص وحده هو الذي يصبح موضع السؤال، لكن كذلك القيم والمشاريع التي تخصه والتي تُشكل هويته الأخلاقية والتي من دونها لا تعود لديه حقيقة في نظره. وقد شرح تشارلز تايلور[49] هذا التضامن بين الهوية الشخصية والهوية الأخلاقية بطريقة ماهرة. تصبح الالتزامات التي تسمح بتحديد الشخص، وكذلك عاداته واعتقاداته وتقاليده وأنماط حياته، بلا قيمة، وحتى مذمومة، حين تصبح الجماعة والتاريخ وأنماط الحياة التي يرتبط بها محتقرة. فلكي يجد من جديد كرامته في نظره، يتوجب على المهاجر تغيير هويته، أن يستعير هوية، وأن يندمج. ولكي تهرب من الشتائم الجنسية، يصبح واجبًا على المرأة أن تخفي اختلافها، أن «تتخلى عن أنوثتها» وألا تصبح امرأة أو رجلًا. لنفكر هنا بالشهادات الكثيرة لضحايا الاغتصاب حين يحاولن مقاضاة الفاعل وحين يواجَهن بالنقد بسبب أنوثتهن.

حاول مارغاليت دراسة ظاهرة مفيدة وهي ظاهرة الإذلال التي وانطلاقًا من تجربة معسكرات الاعتقال والإبادة النازية، يمكن أن تمتدّ حيث تطاول التمييز العنصري، المؤسساتي أو غير المؤسساتي، وكذلك التمييز الجنسي وجميع أشكال الاحتقار «العادية» التي تتسامح معها المجتمعات الديمقراطية. يعمل الإذلال أولاً على عملية إفقاد الآخر إنسانيته: لقد استطاعت الأيديولوجيا

---

(48) Margalit, *La Société.*

(49) Charles Taylor, *Les Sources du Moi: la formation de l'identité moderne*, trad. fr. (Paris: éd. du Seuil, 1998); Charles Taylor, *The Sources of the Self* (Harvard UP, 1989).
ينظر الفصل الأول.

النازية أن تتطور من التمييز العنصري لما هو تحت-إنساني (sous-humanité) إلى التمييز العنصري المؤدي إلى الإبادة، لكن، وحتى في تلك الحالة القصوى يجب أن يُحافَظ على إنسانية الشخص الخاضع للإذلال حتى يكون الإذلال فاعلًا، وذلك هو التناقض التراجيدي الذي لا يطاق. الإذلال يؤدي إلى الاستبعاد، وهو يتجلى في رفض أشكال الحياة النوعية التي يعبر فيها الناس عن إنسانيتهم، وهو أخيرًا إضرار بالحرية، بالقدرة على العمل بحرية، بتغيير الحياة وإدارتها، والحفاظ على المصالح الحيوية. هناك في الإذلال ما هو أكثر من انتهاك كرامة الضحية، هناك نوع من «فقدان ماء الوجه» تجاه الذات والآخرين.

لكن هذا يؤدي إلى سؤال: لماذا نشعر بالإذلال عبر الإهانات والشتائم غير المبررة؟ وفوق ذلك إذا جاء الإذلال مِن شخص لا نحترمه؟ ذلك هو التناقض الآخر في الإذلال. ليس الشعور بالإذلال عقلانيًا أبدًا، فإما أن تكون الإهانة مستَحَقة فلا يعود هناك إذلال، بل الخجل أو الشعور بالذنب، وإما أنها ليست كذلك وحينئذٍ يجب ألا نتأثر بها. هنا يجب أن نرى تفرقة كبيرة بين الاحترام بصفته اعترافًا [بالآخر] والاحترام بصفته علاقة تقدير. ولا يطاول الإذلال فقط ما **نفعله**، والذي يمكن أن يكون ذا قيمة أو لا، يستحق التقدير أو لا، ولكنه يطاول ما **نحن فيه**. إنه رفض للاعتراف بإنسانيتنا وليس فقط محاكمة لأعمالنا، وهو يطاول خصائص شرعية أخلاقيًا في تكوين هويتنا، وفي شكل خاص قدرتنا - من خلال انتمائنا إلى جماعة - على امتلاك وضع أخلاقي، ولهذا السبب هو شيء آخر غير الشعور الذاتي: إنه حدث أخلاقي.

إن الإذلال والخجل والكراهية العرقية أو الجنسية ليست تجارب صراع وإخلال بالتوازن فقط، بل تضع الهوية الأخلاقية موضع نظر. المهدَّد بالإذلال هو الاحترام الذي يجب أن نملكه تجاه أنفسنا، وليس عزة النفس. غير أن احترام الذات هو إحدى «الثروات الأولى»، كما يقول رولز، التي يتوجب على كل مجتمع ديمقراطي أن يؤمنها لأعضائه. يمكن هنا الوصول إلى نتيجتين: لكي نستطيع تثمين هذا المفهوم للثروة وهذا المشروع للحياة، يجب أن يُعتَرَف بهما بوصفهما كذلك من الجماعة المنتمى إليها، أي من سياق اجتماعي أوسع.

وفي هذا الوضع بالذات، حيث سيكتفي المجتمع بأن يكون عادلًا، بمعنى مجرد وغير شخصي، فإنه سيكون ناقصًا. من جهة أخرى، من المستحيل أن نملك هوية أخلاقية ومفهومًا عن الخير والحس بالعدالة من دون الانتماء إلى جماعة تستطيع التبرير وإلى مجموعة ثقافية. إن تعامل المجتمع بكامله مع هذه المجموعة جوهري لاحترام الذات، كما سوف نرى في شكل أكثر عمقًا في الفصل الثامن.

إذًا ما هو المجتمع «اللائق» عند مارغاليت؟ «المجتمع اللائق هو مجتمع لا يهين أعضاءه»، إنه مثال أعلى أكثر إلحاحًا وواقعية من البحث عن إيلاء الاحترام للجميع. المهم هو النضال ضد أسباب الإذلال والتعامل معه بصفته «حدثًا أخلاقيًّا» لا انفعالًا بسيطًا فقط. وهكذا، لن تكون العدالة كافية، فالحقوق شرط ضروري ولكنه غير كاف لاحترام الذات. المجتمع «العادل» هو الذي يحمي حقوق أعضائه من دون إيلاء معنى مع ذلك لقيمتهم الخاصة واحترامهم أنفسهم. فضلًا عن ذلك، هو يبقى في حدود «رعايا القانون»، وهو لا يقول شيئًا عن أولئك الذين ليسوا مواطنين ذوي حقوق كاملة: العمال المهاجرين، الأطفال، المرضى ...إلخ، كما لا يهتم بالتعامل مع الأفراد في الجماعات المعتبرة مرجعًا داخل المجتمع العادل: على هؤلاء أن يكونوا «لائقين» بأنفسهم.

حتى لو استطعنا انتقاد مارغاليت بأنه لم يتفحص تفصيليًّا مظاهر الشخص واحترام الذات عند من هم قابلون للانجراح والذين لا تكفي القوانين لحمايتهم، إلا أنه استطاع إدخال مفاهيم علم النفَس الأخلاقي في التحليل المعياري بطريقة مبرهنة: ليس الإذلال مجرد شعور شخصي، إنه حدث أخلاقي، وليس التعدي على الكرامة مجرد جرح لعزة النفس، إنه وضع الهوية الشخصية موضع السؤال، وهو تهديد للوضع الأخلاقي الذي هو مصدر المطالب الشرعية لتعامل «لائق» مع الأشخاص وقد تُرجمت في التشريعات الجديدة، التي هي ضد التمييز العنصري والتمييز الجنسي في حقوق العمل والحق الاجتماعي وحق العائلة ...إلخ.

ما هو جديد في أعمال هونيت هو أنه أدخل المطالب الأخلاقية في مفهوم العدالة الاجتماعية بفضل عبارة «الاعتراف بِـ»، المستعملة هنا بالمعنى الهيغلي (Anerkennung «الاعتراف بِـ/ القبول والتسليم»)، أي التصديق على الشخصية الفردية من الآخر ومن الجماعة بطريقة تبادل شخصية وبطريقة مؤسساتية كذلك[50]. إذا استعدنا تحليل هيغل، فإن ما يكوّن عنصر «الحقيقة»، هو مجموعة التركيبات الاجتماعية في الاعتراف المتبادل بين الأشخاص. ليست الهوية معطى، هي نتيجة الحركة التي يتعرف الشخص فيها إلى الشخص المشابه نفسه عبر الآخر، كما أبدى ذلك سارتر في تجربة العار. إذًا، الاعتراف/ التسليم هو مكوّن للهوية، وإذا كان مستحيلًا، فإن هوية الشخص مع نفسه تصبح مستحيلة (هوية الذات الفردية ipséité عند ريكور). بعبارة أخرى، من دون الآخر الذي نواجهه ونناقش معه، يصبح مستحيلًا إجراء هذا الاختيار لمشروع حياة. تلك هي الفرضية الموجودة في قلب أخلاقيات النقاش و«الأخلاق التواصلية» عند يورغن هبرماس. لكن أن نبقى في المستوى اللغوي فقط، كما عند هبرماس، أي في الموقف المثالي من التواصل، غير كافٍ. وبعكس هبرماس، استدار أكسِل هونيت نحو الأنثروبولوجيا الفلسفية أكثر من توجهه نحو نظرية اللغة.

من جهة أخرى، تموضعت تحليلات هونيت من تحليلات القائلين بـ «الجماعوية» (communautariens)، أمثال تايلور، في أنه اعتبر أن مسألة الهوية الثقافية ليست مركزية بالنسبة إليه. وكانت الإمكانات العملية هي الحاسمة عنده، أي المساهمات العملية التي يستطيع الأفراد فعلها، والتي تسمح لهم بأن يصبحوا معروفين. لكن هذه الأعمال ليست في حاجة إلى جماعة ثقافية موجودة مسبقًا ويجب الارتباط بها، فالمؤسسة والعائلة والمجتمع المدني هي بالنسبة إلى هونيت أوضاع بأهمية الانتماء الثقافي ذاته، حيث يكشف النقاب فيها عن الاحتقار، والإذلال أو الاستبعاد. ويكون أساس الصراع من أجل

---

(50) ينظر: Honneth, *La Lutte*, p. 259; Renault, chap. 3.

الاعتراف مرتبطًا بالمس بالسلامة الشخصية الذي يمثله الإذلال. وهو يولد من مشاعر وانفعالات عميقة، من الغضب والسخط في مواجهة نقص الاحترام والإذلال، وتؤدي هذه دور الدوافع إلى النضال السياسي، وتصبح المقاومة الجماعية، كما في حالة الحركات النسوية ضد التحرشات الجنسية، أو عند الجماعات التي لا تملك أوراقًا ثبوتية، مدفوعة بهذه الأحاسيس، ومن ثم تتنظم في إطار تفسير تبادلي ذاتي. إذًا، تكون الدوافع النفسية والحتمية الاجتماعية مرتبطة بطريقة ثابتة من دون أن يكون بينها علاقة أداتية.

ما هو لافت في تحليلات هونيت، هو أنها قريبة جدًّا من مفاهيم جون ستيوارت مِل، مع أنه لا يذكره أبدًا. وقد كتب على سبيل المثال، أن «ما يجب أن يكوِّن قلب الحالة السوية في المجتمع، بغض النظر عن أي ثقافة، هي الشروط التي تؤمّن لأعضاء هذا المجتمع شكلًا سليمًا **لتحقيق الذات**» (التشديد من عندنا). لكن، هذه هي الجملة التي استعملها مِل في **عن الحرية**، والتي ترتكز على مفهوم هيغل نفسه أيضًا وما يسميه (Bildung)، أي ثقافة الذات أو تكوينها وتنميتها. لهذا السبب، ليس من العجيب ألا يرمي هونيت جانبًا وبشكل كلي الحل الليبرالي اليساري وفقًا لرولز، هو يبرهن بالأحرى أنه غير كافٍ ويجب استكماله بـ«الانتباه إلى ممارسات الإذلال أو المس بالكرامة، والتي يشعر المرء عبرها بأنه محروم من شكل شرعي للاعتراف به، وبالتالي من شرط أساسي لتكوين استقلاليته». لنذكر أنه بالنسبة إلى هونيت، تعتبر الاستقلالية هدف التطور والاعتراف المتبادل هو الوسيلة، وليس هدفًا في حد ذاته، مثلما اعتبر المنادون بالجماعوية.

ويفرق هونيت بين ثلاثة محاور في الاعتراف/ التسليم: أولًا، يتعلق الحب والصداقة بالشخص المحتاج إلى ذلك، وهذه تسمح بتطوير **الثقة في النفس** التي من دونها لا يوجد احترام للذات، فالتأكيد العاطفي للذات من الآخر ضروري ليكوِّن المرء نفسَه صورةً إيجابية عن ذاته كما يعرف ذلك جيدًا المحللون النفسيون، وبخاصة منظري العلاقات الشيئية الغيرانية[51] (objectales).

---

(51) ينظر، مثلًا: Jessica Benjamin, *Les Liens de l'amour* (Paris: Métailié, 1992).

بعد ذلك، تؤمن دولة القانون وسيطرة العدالة الحمايةَ الشرعية للفرد بما يملكه من شيء مختلف عن الآخرين، وتحميه مما يمكن أن يدمر معنى قيمته الذاتية **واحترامه ذاته**. أخيرًا، يجعل التضامن والانتماء إلى جماعة سياسية محددة بصفتها جماعة أخلاقية ومرتبطة بأفق من القيم المشتركة، السمات والفضائل الفردية تحوز تقدير الجماعة التي ينتمي الفرد إليها، ما يجعل ممكنًا **تقدير الذات**.

ولا يمكن لمطلب الاعتراف/ التسليم أن يحل محل المطالب الكلاسيكية باسم العدالة والمساواة، لكنه يزودها بـ«القواعد الأخلاقية» للمشاعر والحاجات الإنسانية التي كانت تنقصها. هو يطارد في شكل خاص اللاعدالة في المكان الذي يبدو احترام القوانين والتضامن متوقفَين: إلى ما بعد عالم العمل والحيز العام، في الدائرة الخاصة للعائلة، والدائرة الأكثر حميمية، في المشاعر الأخلاقية وفي تكوين الهوية. لكن هناك، وفي شكل أكيد، علاقة توتر بين أهداف العدالة التوزيعية وأهداف الاعتراف/ التسليم التي سنحاول التطرق إليها الآن.

الاعتراف بالآخر وإعادة التوزيع (نانسي فرايزر، 1997 و2008)

تنطلق نانسي فرايزر من تحليل الحركات الاجتماعية الجديدة ومن فترة «ما بعد الاشتراكية»، وهي ترى هوية الجماعات تحلّ محلّ مصالح الطبقة كقاعدة لتعبئة سياسية باسم مطلب الاعتراف والقبول. لكنها ترد على الفكر المابعد ماركسي، الذي يبدو أنه غاب عنه البعد الاقتصادي للمعاناة الاجتماعية والاستبعاد. وسوف تبرهن في **العدالة المتوقفة** (*Justice Interruptus*) في عام 1997، أن التضامن يتطلب **في الوقت ذاته** إعادة التوزيع والاعتراف/ التسليم. لذلك يجب تحليل ظروف الاعتراف/ التسليم التي تساعد في العدالة الاجتماعية - الاقتصادية المتقاربة. ولأسباب التوضيح في المحاجة، فإن هذه سوف تقتصر على مسألة اختلافات النوع و«العرق»، لكنها لن تتطرق إلى الجماعات الثقافية، والهوية الإثنية أو التابعية التي هي مسائل «مزدوجة»، اقتصادية وثقافية **في آن**. من جهة أخرى، فإن مطلب الاعتراف/ التسليم الذي لا يعترف بحقوق الإنسان، حتى باسم المساواة الاجتماعية، يضع نفسه حالًا خارج اللعبة، وهذا ما يقرِّب فرايزر من هونيت الذي يُدخل أيضًا بدوره حمايةَ

الحقوق الدستورية في سياسة الاعتراف/ التسليم، بعكس ما فعله كتّاب كثر أمثال ألتوسير (Althusser)، بورديو (Bourdieu)، باتلر أو فوكو.

المعضلة هي التالية: إن الاعتراف/ التسليم يمكن أن يؤدي إلى المفاضلة، في حين أن إعادة التوزيع تتطلب إلغاء الإجراءات التي تحافظ على خصوصية الجماعة، فمثال النساء في سوق العمل مع بقاء تقسيم العمل وفقًا للجنس، واضح في شكل خاص. تقول فرايزر: «إن ’الجنس‘ هو صيغة مزدوجة للانتماء إلى جماعة هي في الوقت ذاته اقتصادية وثقافية وتتطلب محو المفاضلات والدفاع عنها معًا، أما المعالجات فتذهب في اتجاهات متعاكسة». كذلك فإن «العرق» هو أيضًا ثنائي المعنى، لأنه ينظم التقسيم الاجتماعي للعمل، فهو يدعو إلى «إزالة العنصرية» في سوق العمل، لكنه في الوقت ذاته قيمة ثقافية إيجابية، مقابلة للمركزية الأوروبية (eurocentrisme). إن تعدد الثقافات مهم، لأنه أدى إلى ولادة معيارية أوروبية جديدة: إعطاء قيمة لاختلافات كانت حتى الآن محتقرة. ونجد على طرفي الصورة مع ذلك «الطبقةَ» التي لا تمثل أبدًا جماعة ثقافية، و«الجنسانيةَ» (sexualité) أو الميل الجنسي، اللتين لا تسمحان بالتأكيد بتكوين جماعة اقتصادية. ولحل هذه المعضلة، تقترح فرايزر شكلين لعلاج اللاعدالة: «التأكيد» أو «التحويل»، فالسياسة «التأكيدية» تعني الإدماج الاجتماعي - الاقتصادي من دون الاعتراف بالهوية، وهي سياسة دولة الرعاية الرأسمالية، سياسة **الصفقة الجديدة**، أو الاشتراكية الديمقراطية. أما السياسة «التحويلية»، فهي دائمًا لا تعترف بالآخر، أي هي الاشتراكية. إن سياسة الاعتراف/ التسليم «التأكيدية» سياسة «التعددية الثقافية» أو «التمييز الإيجابي»، لكن النتائج السياسية تصبح بعيدة كل البعد من أن تكون كلها إيجابية إذا ما أعطت قيمة كبيرة للهوية والجماعة نسبة إلى الفرد، كما سوف نرى في الفصل التالي.

لهذا اقترحت فرايزر حلًّا لهذه المعضلة، وهو سياسة ثقافية تقوم على «التفكيك» وتقلب التصورات السلبية للأقليات، من حيث انتماءاتهم الثقافية رأسًا على عقب، وتشجع أشكالًا جديدة للحصول على الموارد، أشكالًا

جديدة من إعادة التوزيع. بعبارة أخرى، فإن «السيناريو الذي يحل هذه المعضلة على أحسن وجه في ما يخص الاختلافات الجنسية، وكذلك العرقية، سيكون الاشتراكية في الاقتصاد والتفكيك في الثقافة. لكن من أجل ذلك، يجب أن ينفصل الناس عن التركيبات الثقافية الحالية لهوياتهم وعن مصالحهم الاقتصادية». وما هو جدير بالاهتمام في هذا التحليل هو بالتأكيد إعادة إدراج النضال من أجل الاعتراف في سياق النضالات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية، ولكن ثمن ذلك يبدو برغم كل شيء مقلقًا. من الذي سيقرر أن التركيبات الثقافية هي استلابية؟ من الذي سيقوم «بنزع الاستلاب» الثقافي عند النساء، وعند الأقليات العرقية؟ وتواجِه كلٌّ فرادة الحركات الاجتماعية الجديدة وصراعُها من أجل الاعتراف من جديد، خطرَ أن تتضعضع باسم سياق سلطوي وسياق خارجي في تنظيم الصراع السياسي.

نتائج ومقاومات لسياسة الاعتراف

أصبح واضحًا إذًا أن النضال من أجل الاعتراف هو صراع سياسي واجتماعي تمامًا طالما أن الإذلال والمس بالكرامة ليسا مجرد جرح شخصي، لكنهما إضرار بالهوية الأخلاقية وباحترام الذات، وكذلك بالحظوظ المتساوية في تطوّر كل شخص، ومن دونها لا يمكن الديمقراطية والدمج بفضل المواطنة أن يحصلا.

إنه قبل كل شيء نضال من أجل **تمثيل** سياسي أحسن للنساء وللمجموعات الاجتماعية المهمشة والأقليات الإثنية، والثقافية والاجتماعية في الحقل السياسي بفضل وسائل نوعية، مثل التعادل (parité)، والتي أعطت نتائج مشجعة هي في تطور. بعدئذٍ، هو نضال لتغيير شروط الوصول إلى **الدراسة** والتدريب، بفضل وسائل نوعية يمكنها أن تصدم الوفاق الجمهوري حول المساواة. أخيرًا، فإن النضال من أجل تحسين شروط الوصول إلى **سوق العمل** وللتخفيف من البطالة عند الأقليات والنساء لا يمكنه أن يتقدم إلا عبر قوانين مضادة للتمييز، مثلًا تم في فرنسا توقيع شرعة التنوع في عام 2005 وأخذت فكرة الاعتراف بالتنوع في المؤسسات وتقديم السير الذاتية المغفلة والتوظيف الأكثر إنصافًا

للأقليات الإثنية أو للنساء، طريقها. وتحاول «السلطة العليا للنضال ضد التمييز وللمساواة» (HALDE) أن تؤدي دورها وأن تعاقب المخالفات.

لكن لا يمكن إخفاء الصعوبات التي يؤدي إليها هذا الدخول للاعتراف بالآخر في الحيز العام وفي الوضع القانوني والوضع السياسي للمواطنين والعمال كما في المؤسسات. وبشكل خاص، يُجمِّد فقدان الإحصاءات ووسائل القياس المتعلقة بالأصل الإثني التقدم، كما سوف نرى ذلك في الفصل التالي المكرَّس للتعددية الثقافية. يجب على السياسة الديمقراطية أن تهتم ليس بالمواطنة وحسب، ولكن أيضًا بإمكان الوصول إلى الحيز العام بإعطائها الوسائل المناسبة: إرساء التعادل في التمثيل السياسي، الإمكانات الحقيقية للمراقبة والنقد من المواطنين للمؤسسات والممارسات السياسية، السياسات الثقافية والتربوية التي تمارس التمييز الإيجابي، تنظيم الإعلام والحيز العام، الوصول إلى أماكن السياسي، تشجيع القطاع الجمعياتي ...إلخ. ألا تكون مستبعدًا من هذا الحيز العام بسبب الاختلافات الإثنية، والثقافية، والجنسية، والاتجاهات الجنسية أو حتى الإعاقات الجسدية أو النفسية، هو المعنى الحقيقي لطلب الاعتراف/ التسليم، ذلك هو التحدي الذي يطلقه هذا الشكل من المعاناة الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الليبرالية و«المنفتحة»، إذا ما استعدنا تعبير كارل بوبر، وهو الاستبعاد.

التضامن العالمي: ضرورة أخلاقية وسياسية لليبرالية

إن الإرث الأبرز للنيوليبرالية هو بالتأكيد **العولمة**، التي وإن لم تكن ظاهرة جديدة (العولمة الأولى ترجع إلى القرن التاسع عشر) فهي منبع لمجموعة من مظاهر القلق المتصاعد، بسبب خطورة الأزمات التي أصابت الاقتصاد العالمي وحجمها. «العولمة هي قدرنا»، هكذا نسمعهم يقولون. كيف واجهت الليبرالية ذلك؟

إن الوضع العالمي الحالي صعب في شكل خاص بالنسبة إلى القيم الليبرالية ويوضح بوحشية الفارق بين الليبرالية بصفتها سياسة اقتصادية والفلسفة الليبرالية. أليست الليبرالية مسؤولة عن الكوارث التي حلت بفعل

العولمة في البلدان الأكثر فقرًا، كما يفكر اليسار؟ أليست أبوية العولمة هي نمو التبادل الحر وانفتاح أغلبية الاقتصاديات الوطنية على المعاملات العالمية منذ عام 1970؟ إذا كان اليمين «الواقعي» يشدد على مكاسب حقيقية من العولمة للبلدان الأكثر حرمانًا والتي خرجت من الفقر المدقع، ويصر على أن التضامن هو ضرورة للدفاع عن مصالح الأمم الأكثر ازدهارًا، فإن المفكرين الليبراليين يبدون متّحدين عبر الإحساس ذاته بالخطأ الذي يقودهم إلى تبرير تضامن فائق الكرم ولكن من دون التفكير جيدًا بشأنه أحيانًا.

إنهم يقولون إن لكل كائن بشري في أزمة، أينما كان ومهما كان، الحق بتضامن الجميع. وكما كتب بيتر سنغر (Peter Singer) في عام 1972: «إذا كان بمقدورنا تجنب معاناة أي كان، من دون التضحية بشيء آخر ذي أهمية أخلاقية مشابهة، فإننا أمام واجب أخلاقي لفعل ذلك»[52]. إن علينا واجبًا أخلاقيًّا لمساعدة الذين يعانون على هذه الأرض كلهم، من دون أخذ الجنسية أو العرق في الاعتبار، إذا كان ثمن ذلك محتملًا. هذه هي الرسالة الليبرالية، الكريمة، المقنِعة عاطفيًّا ولكنها إشكالية[53] تمامًا.

سوف نبدأ بتقديم السياق الجديد للتضامن العالمي: عالم خطر، «ما بعد وستفالي» (Postwestphalien)[54] حيث يعيش النظام العالمي أزمة. سوف نشرح

---

(52) Peter Singer, «Famine, Affluence and Morality,» *Philosophy and public affairs*, no. 1 (1972), pp. 229-243.

هذه الفرضية المتطرفة، المنبثقة عن المنفعية، ناقشها توماس بوجه: Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity Press, 2002),

الذي هو العرض الأكمل للحجج الليبرالية لمصلحة التضامن العالمي. وفي مقالته، انتفض ب. سنغر على المجاعة الفظيعة في البنغال في العام 1971، والتي كانت كذلك نقطة انطلاق لتفكير أمارتيا سِن حول العلاقة بين المجاعات وغياب الديمقراطية. ينظر: Amartya Sen, *Poverty and Famine* (Oxford UP, 1982).

(53) في كتابه المميز: Paul Collier, *The Bottom Billion* (Oxford UP, 2008)

يسمي الاقتصادي الإنكليزي بول كولييه هذا المنطق «بلا عقل» («headless») وتنقصه الحجة، ويقابله بحجج «بلا قلب» («heartless») عند السياسيين الواقعيين. المعني بذلك إذًا التنقل بين هذين الوضعين، إذا ما أردنا فعلًا مواجهة المشكلة كما هي مطروحة حقيقة.

(54) أي ما بعد صلح وستفاليا (Peace of Westphalia) وهو اسم عام يطلق على معاهدتي السلام =

بعد ذلك لماذا الكوسموبوليتية، أي التضامن مع الأفراد في كل مكان في العالم وليس مع الدول، هي الموقف المسيطر في الفكر الليبرالي المعاصر، وسوف نستنتج مع دراسة المواقف الأقل أرثوذكسية، التي تؤكد - كما في النقاش حول التضامن الوطني - أخطار الإمبريالية الثقافية والسياسية، حول ضرورة احترام استقلالية الشعوب وحول أخطار الإعانة.

عالم خطر

لننظر في السياق الذي سوف يجُر إليه التضامن العالمي لكي يُمارَس، وهو عالم خطر أكثر فأكثر.

أصبح العالم أكثر خطرًا لأنه أصبح **غير متساوٍ** أكثر فأكثر، في وقت أصبح أيضًا أكثر غنى بكثير. ويؤكد تقرير الأمم المتحدة عن التنمية البشرية (2000) أن «اللامساواة في الدخل قد ازدادت إجمالًا في القرن العشرين بمقدار لم يسبق له مثيل مع كل ما كان قد جُرِّب سابقًا. والفرق بين مداخيل الأمم الأكثر غنى والأكثر فقرًا كان من 3 إلى واحد في عام 1820، ومن 35 حتى واحد في عام 1950، ومن 44 إلى واحد في عام 1973 ومن 72 إلى واحد في عام 1992».

يكون لطفل ولد حاليًا في السويد أمل في الحياة حتى 79,9 سنة، أما الطفل المولود في سيراليون حاليًا فأمله بالحياة لا يتجاوز 34,5 سنة. أما معدل الدخل السنوي للفرد في الولايات المتحدة فهو 34320 دولارًا، وفي سيراليون هو 470 دولارًا، ويصل معدل محو الأمية في البلدان العشرين الأكثر ازدهارًا

= اللتين دارت المفاوضات بشأنهما في مدينتي أوسنابروك (Osnabrück) ومونستر (Münster) في وستفاليا ووقِّعَتا في 15 أيار/مايو 1648 و24 تشرين الأول/أكتوبر 1648 وكتبتا باللغة الفرنسية. وقد أنهت هتان المعاهدتان حرب الثلاثين عامًا في الإمبراطورية الرومانية المقدسة (معظم أراضي ألمانيا اليوم) وحرب الثمانين عامًا بين إسبانيا ومملكة الأراضي المنخفضة المتحدة. ووقعهما مندوبون عن إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة فرديناند الثالث (هابسبورغ)، ممالك فرنسا، إسبانيا والسويد، وجمهورية هولندا والإمارات البروتستانتية التابعة للإمبراطورية الرومانية المقدسة. يعتبر صلح وستفاليا أول اتفاق دبلوماسي في العصور الحديثة وقد أرسى نظامًا جديدًا في أوروبا الوسطى مبنيًا على مبدأ سيادة الدول. (المراجع).

إلى 99 في المئة. أما في سيراليون فيصل إلى 36 في المئة. ويمكننا أن نكمل إلى ما لا نهاية في هذه اللائحة للأرقام المحبطة الواحد أكثر من الآخر.

لكن الحقيقة الحالية تنذر بالخطر أكثر من ذلك. لقد بدا العالم أثناء جميع سنوات ما بعد الحرب، منقسمًا ما بين أقلية من الدول الغنية المزدهرة وأكثرية من الفقراء، أي العالم الثالث: مليار من الأغنياء مع خمسة مليارات من الفقراء. لكن ومنذ ذلك الحين تسارعت الفروقات، وإذا بدا أن كثيرًا من الدول في العالم الثالث استطاعت الخروج من الفقر المدقع[55]، بفضل العولمة، فإن الأكثر فقرًا قد غرقوا في أزمتهم أكثر فأكثر. لقد انخفضت دخولهم في شكل منتظم منذ عام 1970 في حين ارتفع في كل مكان آخر، والآن هناك مليار من الفقراء مقابل خمسة مليارات من الأغنياء أو من هم في طريقهم إلى الغنى[56]. وهذا المليار متروك إلى حد ما من المجموعة الدولية حاليًا، تجتاحه الحروب الأهلية والأمراض المعدية والجهل، وهو متروك لديكتاتوريات عديمة الذمة. فالخطر هنا هو أن اللامساواة تفوق التصور، القرن الحادي والعشرون كأنه على الأرض مع القرن الرابع عشر، النرويج مع الصومال، الولايات المتحدة مع

---

(55) «لقد استفادت البلدان الناشئة في شكل كثيف من عولمة التبادلات، ومنذ عام 1985، خرج مئتا مليون من البشر، بفضلها، من الفقر الشديد» (Pierre Dockès, *L'enfer, ce n'est pas les autres!* (Paris: Descartes et Cie, 2007), p. 11).

وحتى لو تغيرت الأرقام بسبب الأزمة الحالية، إلا أنها تبقى مؤثرة. ففي الصين، قبل خمسة وعشرين عامًا، كان ثلثا السكان، أي حوالى أكثر من 600 مليون شخص، يعيشان تحت خط الفقر، أي بدولار أو أقل في اليوم. في عام 2008، أصبح هذا العدد أقل من 180 مليون. وفي العالم أجمع، 135 مليون شخص خرجوا من الفقر بين عامي 1999 و2004 ومئتا مليون منذ عام 1985. وفي آسيا الجنوبية الشرقية، انخفض عدد البشر المحرومين من الحصول على الماء إلى النصف منذ عام 1990. ومحو الأمية الذي كان يطاول ثلاثة أرباع البشر الذين تتراوح أعمارهم ما بين 15 و 25 سنة، أصبح يطاول حاليًا تسعة أعشار. ونصف البشرية، أي أكثر من أربعين بلدًا، رأى نموًا اقتصاديًا من 7 في المئة أو أكثر سنويًا في عام 2008، وهو نمو يمكنه أن يؤدي إلى مضاعفة حجم اقتصادياتها في عشر سنوات. أخيرًا، اقترب حجم الأسواق الناشئة في الاقتصاد العالمي من النصف، بما أن الصين والهند هما المساهمان الأبرزان. وهذا يجعل وضع المتروكين على الحساب أكثر مأساوية أيضًا. ينظر: *The Economist* (12 January 2008).

(56) كتاب بول كولييه: Collier, *The Bottom.* هو أحد أهم الأعمال لفهم هذا الوضع والصعوبات التي يجرها على التضامن الدولي.

سيراليون... هذا الوجود معًا أصبح أكثر فأكثر غير محتمل، وبخاصة أنه بفضل وسائل الإعلام الحديثة، صار هذا الوضع حاليًا مرئيًا ومعروفًا من الجميع.

هذه اللامساواة هي أيضًا أكثر خطرًا على السلامة العالمية، بما أن الإطار التقليدي للدول-الأمم قد استبدل به نظام عالمي جديد تنظيمه والتنبؤ به أصعب بكثير: العالم «ما بعد الوستفالي». كان اللاعبون في العلاقات الدولية منذ صلح وستفاليا (1648) الدولَ السيدة التي أخذت تدرّجًا مكان الإمبراطوريات. وترفض هذه الدول باسم احترام سيادتها، كلَّ تدخل في مجال التشريع وكل تحد لسلطتها ولا تفاوُضَ في ما بينها إلا على قاعدة المساواة. وقد أثار هذا الوضع الصراعات العالمية وكثَّف اللجوء إلى الحرب، لأنه لم يعد هناك أي محكمة عليا من الآن فصاعدًا مقبولة من جميع اللاعبين، كما كانت مثلًا السلطة الدينية للبابا عند مسيحية القرون الوسطى.

لكن منذ عام 1945، أصبح هذا النظام «الوستفالي» مزعزعًا تمامًا. كانت أربعة عوامل مسؤولة عن ذلك: أولًا المعنى السياسي وليس فقط الأخلاقي لحقوق الإنسان، الذي كان مصدرًا لتحولات كبيرة في «حقوق الناس» أو **الحق العالمي العام**، الذي تضمَّن معاهدات ومؤسسات عدة لجعل الاحترام أكثر فاعلية. بعد ذلك، تغيَّر الموقف تجاه الحرب بعمق مع وعي متصاعد للحدود التي يمكن إعطاؤها لـ«الحرب العادلة». من جهة أخرى، وُضِعَ نظام جديد منظِّم للتبادلات العالمية على الكوكب كله، وذلك نتيجة جميع المصائب التي جرتها الحرب العالمية الثانية. وقد غطى هذا النظام في الوقت ذاته الاهتمامات السياسية والاقتصادية، وهو نظام المؤسسات العالمية والمابين دولية (صندوق النقد الدولي Fonds Monétaire International FMI، البنك الدولي، منظمة التجارة العالمية L'Organisation mondiale du commerce OMC، الأمم المتحدة، الاتفاقية العامة للتعرفة الجمركية والتجارة General Agreement on Tariffs and Trade GATT، منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE)، منظمة حلف شمال الأطلسي أو الناتو North Atlantic Treaty

Organization NATO ...إلخ)، التي تتابع التنسيق بين الدول الموجودة سابقًا ولكن في شكل سياسي أكثر - نظام التحالفات - أو ثقافي. وقد مدَّ هذا النظام ذلك على مظاهر السيادة كلها، وكان خلْقُ الوحدة الأوروبية المثل الملموس لهذا التطور، حيث تخلت الدول عن جزء من سيادتها لمصلحة الوحدة. لقد خلقت نهاية السيطرة الاستعمارية من جهة أخرى لامساواة جديدة، حيث أخذت الدول الجديدة بالمطالبة بالامتيازات ذاتها التي تملكها الدول القديمة، في حين بقيت في وضع من التبعية العميقة.

في النتيجة، كان من الضروري إيجاد مبادئ جديدة لتنظيم العلاقات بين دول ضعُفت سيادتها وهي بعيدة كل البعد من أن تكون متساوية. وقد نتج من ذلك تراتبية جديدة بين دول فقيرة متعلقة بالمساعدة الدولية ودول مانحة، ما أدى إلى استنساخ الاختلافات الاجتماعية والاقتصادية لكل بلد على الكرة الأرضية كلها ومضاعفتها. وخلقت عملية إزالة الاستعمار طلب المساعدة والتدخل الدوليين، الذي بدا مطلبًا صعب التنفيذ. في الوقت ذاته، برز إلى العلن خلل في التوازنات مرتبط بطلب التدخل لكي تصبح **الحقوق** الإنسانية للمواطنين في العالم محترمة، ومع ذلك، بالرغم من أن هذه المطالبة أصبحت أكثر إلحاحًا منذ فظائع الحرب العالمية الثانية و«ثورة حقوق الإنسان» في الستينيات، وبما أنه لم يكن هناك أي سلطة مركزية أو دولة عالمية تملك قوة تدخل عسكرية، قادرة على فرض احترامها، بطريقة ما، فقد أدى نظام حقوق الإنسان إلى تفاقم الوضع، لأنه فتح إمكانات جديدة ولكنها كانت خارج رقابة الشعوب كليًّا.

كانت المشكلة المقلقة أكثر هي أنه في عالم متكامل تتعلق الاقتصاديات الدولية فيه ببعضها بعضًا، فإن التحكم الاقتصادي والمؤسسات العالمية لا تملك أبدًا طرائق عمل فاعلة، أضف إلى ذلك أنها غير معتبرة في نظر الشعوب، التي كانت تنتظر منها ربما أكثر من ذلك بكثير. عالم محروم من مركز الثقل، ومن نظام تحكم شامل ذي سلطة حقيقية ونفوذ، وسريع التأثر بالاعتداءات الآتية من مناطقه الأكثر حرمانًا، ذلك هو المشهد.

«الواقعية» السياسية موضوع البحث

تبدو «الواقعية» السياسية، في هذا النوع من الأوضاع، أنها تفرض نفسها: السلام والأمان هما أكثر أهمية من العدالة في عالم خطر وغير متوقع. والعلاقات بين الدول السيدة هي علاقات «حالة طبيعية» بالمعنى الذي أعطاه هوبز، إنها «حرب مستمرة لكل واحد ضد كل واحد» من أجل الحياة وللحصول على موارد محدودة ولحماية النفس من الجيران. ويصبح السلام نتيجة توازن في السلطة، توازنًا هشًا وغير ثابت. ويبقى الشعار المفضل للواقعية السياسية الآتي: «**إذا أردت السلم، فاستعد للحرب**» (Si vis pacem, para bellum). كانت الواقعية هي الأيديولوجيا السائدة في العلاقات الدولية، ولم يظهر الخطاب المعياري إلا منذ زمن قصير في الأكاديميات الدبلوماسية وفي **خزان الأفكار** العسكري. أما التفاؤل الليبرالي، المستوحى من كانط، فهو يتأمل بعكس ذلك، أن دولة الحقوق سوف تستطيع أن تُبنى على مستوى عالمي إذا ما استمر تطور الديمقراطيات في العالم، وإذا ما أصبحت الأنظمة الدستورية والتمثيلية أكثرية، فإن تعطش الشعوب للسلام سوف ينتصر على جشع القيادات السياسية، وسوف يمكن عالمًا ليبراليًا ومتناغمًا من «الدول-الأمم» الحاضرة للتعاون أن يبصر النور. وفقط منذ نهاية الحرب العالمية الأولى والجهود الأولى لجمعية الأمم، لم تعد الدولانية الليبرالية محتقرة. حتى ذلك الوقت، كانت قد اعتبرت غير واقعية بسبب مفهومها «الضعيف» عن الدولة-الأمة مقارنة بالتقاليد الأوروبية وغير الليبرالية، وبسبب إيمانها «الساذج» بالسلام الديمقراطي (الأمم الديمقراطية والليبرالية لا تخوض الحرب)، و«أخلاقيتها» المستوحاة من الرجوع إلى كانط وكُتيّبه **نحو السلام الدائم** (1795)[57]، وكذلك بسبب معاداتها **السياسة الواقعية** (Realpolitik) في توازن القوى، وأخيرًا دفاعها عن التبادلات الدولية و«التجارة اللطيفة» بوصفها المصادر الوحيدة للسلام الدائم، وكانت عاجزة في شكل خاص، عن حل مسألة حدود التضامن بطريقة مقبولة: هل هو يتعلق بأعضاء «الدولة-الأمة» فقط أم بسائر البشرية؟ بالحكومات أم بالأفراد؟ حول هذه النقطة، يتعارض الليبراليون المثاليون

---

(57) ينظر تعليق يورغن هبرماس: Jürgen Habermas, *La Paix perpétuelle*, trad. fr. (Paris: Éd. du Cerf, 1996).

ومناصرو «الدولة-الأمة» الأكثر «واقعية». يعتبر الأولون أن الأفراد يملكون «حقًّا أخلاقيًا» لتضامننا، إذا استعدنا التعبير المذكور سابقًا لبيتر سنغر، أما الآخرون فاعتبروا أنه إذا لم تكن صفات التضامن مبررة ومحددة، فإن التضامن يبقى فكرة من دون مضمون، ووحدهم حكام «الدول-الأمم» يكونون قادرين على مفاوضة صفات المساعدة والإعانة المطلوبة. ولا يتوقف «الواقعيون» إذًا عن التفكير ضمن الإطار «الوستفالي» لـ«الدول-الأمم» ولعلاقات القوى بينهم، في حين أن الليبراليين يتموضعون - بعكس ذلك - في إطار ما بعد وستفالي وكوسموبوليتي، مستوحى من كانط، حيث يكون الأفراد، وليس الدول، هم المرجع.

لكن أحداث الحرب العالمية الأولى، وبخاصة الثانية، كانت قد سرّعت التغييرات الأيديولوجيا في ما يخص العلاقات الدولية. وقد سيطرت أيديولوجيا ليبرالية جديدة، أيديولوجيا حقوق الإنسان منذ ذلك الحين على المشهد والرأي العام الدولي. وكان يحفز هذه الأيديولوجيا امتداد الجرائم التي ارتكبتها الحكومات ضد شعبها وفظائع النازية التي لا توصف والتي لم تكن إلا الوجه السافر لهذه الانتهاكات المستمرة، ولهذا طالبت بالذهاب إلى أبعد من التعاون السلمي بين الدول. وكان مفهوم «الجريمة ضد البشرية» بالتأكيد المصدر الأساسي لتحول القانون الدولي، فهو يسمح بوجوب احترام حقوق الشخص في كل مكان ومن دون استثناء، وبملاحقة المذنبين حيثما كانوا، من دون تقادم. وقد كانت رافعة قوية في الحد من سيادة الدول وفي خلق المحاكم الدولية.

إلى ذلك، يجب أن نضيف النتائج العالمية لإزالة الاستعمار منذ الستينيات. وقد تم خلق «دول-أمم» جديدة، لكن على قاعدة التقطيع العشوائي في عصر الاستعمار، وتفاقمت اللامساواة بين الأمم، وكان البعض منها غير قادر على الحياة، ومحاصرًا، ولا يملك موارد طبيعية[58]. وأصبحت مسألة العدالة والفقر، وإعادة توزيع الموارد والمساعدة التي يجب بذلها لتنمية الأمم

---

(58) Collier, *The Bottom.*

يتحدث في هذا الصدد عن الخدع الأربع للفقر: غياب الموارد الطبيعية أو الارتباط بمورد واحد، الانحصار بجيران سيئين، الحرب الأهلية والانقسامات الإثنية، والحكم السيئ، والخدع الثلاث الأولى مرتبطة في شكل مباشر بالفترة الاستعمارية.

الأكثر فقرًا، رهانات أساسية في نقاشات السياسة الخارجية، بسبب ضغط الرأي العام الليبرالي، والذي لم يكن دائمًا مدعومًا.

أخيرًا، ومنذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001، أدى الإرهاب والحقد الظاهر على الغرب، وكذلك «صدمة الحضارات» وفشل الديمقراطية بالانتشار في العالم الثالث، إلى طرح أسئلة مضطرمة بشأن إمبريالية الغرب وقيمه. وقد أظهر الجواب البسيط للواقعية السياسية، بمصطلحات علاقات القوى، الحدودَ للتغلب على العداوة الثقافية والدينية، وكان من المستحيل اختصار هذه العداوة بعوامل اقتصادية محض. وكذا في ما يخص التضامن الدولي، يجب أن تجد مفاهيم الاحترام والاعتراف (بالآخر) والنضال ضد الاحتقار والإذلال طريقًا لها في مفردات العلاقات الدولية و«سياسة الاعتراف» يمكن أن تحل محل استعمال القوة والصراع المسلح بطريقة مفيدة. وتشكل حقوق الإنسان والمجاعة والإرهاب ثلاثة عوامل ساهمت في قلب المفاهيم الواقعية في ما يخص العلاقات الدولية.

إن دخول الفلسفة السياسية المعيارية، وخصوصًا في **نظرية في العدالة** عند جون رولز، حقلَ النظام سجل نقطةَ الذروة في هذا التحول[59].

الكوسموبوليتية الليبرالية

إن نشر التضامن في العالم أجمع، كما طلب بيتر سنغر، ليس بفكرة جديدة عند الليبرالية، لكنه تعبير عن حجمه العالمي، حتى لا نقول العمومي. لماذا علينا في الواقع التوقف عند حدود المدينة أو الأمة؟ لماذا لا يكون الحق بالتضامن شاملًا لـ **لإنسانية بكاملها**؟ هل يمكن أخلاقيًّا تبرير تحديد التضامن بالقوميين وحدهم، مع كل ما تتضمنه الولادة في هذا المكان أو ذلك من الأرض؟ في دراسته في عام 1795 **نحو السلام الدائم**، يعطينا كانط إشارة واضحة جدًّا: «الإرادة العالمية المعطاة **أوليًّا** [في شعب أو في علاقة متبادلة لشعوب مختلفة]

(59) ينظر: Chris Brown, *Sovereignty, Rights and Justice* (Cambridge: Polity Press, 2002), chap. 6,
حول نظريات العدالة العالمية وتأثير رولز.

هي الوحيدة لتحديد ما هو حق بين البشر»[60]. تلك هي الأسئلة التي طرحها جمع أول من المفكرين الليبراليين الذين تمكن تسميتهم «كوسموبوليتيين»: لا يوجد أي سبب لتحديد مطالب العدالة بأعضاء «دولة-أمة» واحدة وألا ننشرها على الأرض بكاملها، لأن مصادفات الجغرافيا ومكان الولادة ليست أكثر ملاءمة من مصادفات الطباقات الاجتماعية التي ننتمي إليها كي نبرر اللامساواة في إمكانات الذات وتطورها. يمكننا أن نقول الآن إن الموقف الليبرالي السائد هو الكوسموبوليتية[61].

تتضمن العالمية الليبرالية مظهرين أساسيين.

في النقطة الأولى بُعد معياري، لأن مبادئه التأسيسية، الدفاع عن حقوق الإنسان في شكل خاص، تُطبَّق في كل مكان ودائمًا من دون استثناء، وتؤثر في طريقة ردة فعل الدول في ما بينها. وتتأثر المعايير السياسية المعتادة في عدم التدخل واحترام سيادة الدول، باحترام سلامة الأفراد والتعامل معهم وفقًا لقواعد القانون الدولي، وتبدو إذًا ثانوية نسبة إلى حقوق الأفراد البشرية.

بعد ذلك هناك بُعد وظيفي. لقد برهن التنظيم السياسي والتنظيم الاقتصادي لليبرالية فاعلية وتفوقًا مقارنة بالأنظمة الأخرى، فهو ينتج عائدات في ما يخص المرونة والإنتاج ذا القيمة. وقد برهنت نظرية تحديث المجتمعات أن الليبرالية هي الطريق الأفضل في التطور البشري، إذا ما اتبعنا تحليلات فوكوياما في كتابه

---

(60) E. Kant, *Vers la paix perpétuelle* (Paris: PUF, 1958; [1795]), p. 120.

(61) الممثل الأهم لهذه الحركة هو: David Held, *Democracy and the Global Order* (Cambridge: Polity Press, 1995),

ينظر كذلك: John Rawls, *Law of Peoples* (Harvard UP, 2002).

(الترجمة الفرنسية، باريس، Esprit، في عام 1996 هي من صيغة قديمة في عام 1993 وقد مر عليها الزمن بالنسبة إلى أفكار رولز). أما التلاميذ النقديون لرولز فهم: Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Cornell UP, 1989), chap. 6; Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity Press, 2002); Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice* (Harvard UP, 2006); Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton UP, 1979); Charles Beitz, «Rawls's Law of Peoples,» *Ethics*, vol. 110, no. 4 (2000), pp. 669-696; Allan Buchanan, «Rawls's Law of Peoples,» *Ethics*, vol. 110, no. 4, pp. 697-701.

ويقدم الموقف الواقعي: Stanley Hoffmann, «Mondes idéaux,» dans: John Rawls, *Le droit des gens* (Paris: Esprit, 1996), pp. 97-129.

نهاية التاريخ (*La fin de l'histoire*)، ولو كانت طُوبِقَت مع الأوضاع والثقافات الوطنية.

على هذه القاعدة بالذات طُبِّقت نظرية العدالة لجون رولز على العلاقات الدولية. ولم يكن رولز قبل عام 1993 قد تطرق بعد إلى مسألة العدالة الدولية أو العالمية، كما أنه ترك خارج بحثه مسألة العدالة بين الأجيال. وهو لا يقارب المسألة في **نظرية في العدالة** إلا في شكل غير مباشر، وذلك في موضوع الحروب غير العادلة وشرعية رفض المحاربة. لكن قرّاءه وأتباعه رأووا بسرعة إمكان تطبيق مبدأي العدالة على السياق العالمي.

أولًا، يتوافق **المبدأ الأول** الذي يؤكد أولوية الحريات المتساوية للجميع، طبيعيًّا مع الدفاع عن حقوق الإنسان، ويبدو أنه يعطيه تبريرًا كان ينقصه حتى ذلك الوقت لا يخضع للنسبية الأخلاقية والثقافية. وإذا وضعنا الكائنات كلها في «الوضع الأولي» وراء حجاب من الجهل[62]، فإنهم جميعًا سوف يتعرفون في الحرية المتساوية إلى الشرط الوحيد العقلاني للاستمرار في الحياة ووجود الجميع معًا. وكما يقول رولز في **حق الناس** (*Le droit des gens*)، ليست حقوق الإنسان اختراعا ثقافيًّا عاديًّا، لكنها «**الشروط الضرورية لكل نظام تعاون اجتماعي**» (التشديد من عندنا).

يأتي بعد ذلك **المبدأ الثاني في العدالة** (مبدأ المساواة في الفرص ومبدأ الاختلاف)، الذي يطلب ألا تبرر اللامساواة الموجودة إلا إذا أدَّت إلى خير أكبر للأكثر حرمانًا. وهو يجد كذلك تطبيقًا إلى حد ما سهلًا لتنظيم تحويلات الموارد بين الأمم، والتجارة العالمية وسياسات التعاون في التطور الاقتصادي. من المستحيل الدخول في تفاصيل المناقشات عن هذا التطبيق لأنها تتجاوز حدود الفلسفة السياسية، وقد امتدت إلى المنظمات العالمية نفسها[63]. سوف نذكر تطورين مهمين فقط.

---

(62) ينظر، سابقًا، الفصل السادس من هذا الكتاب، حول **نظرية في العدالة** عند جون راولز.

(63) ينظر، مثلًا، تقرير البنك الدولي في عام 2006 الذي يستوحي من رولز، «تقرير التنمية الدولي: لماذا مسائل المساواة».

يؤكد الفيلسوف الأميركي تشارلز بيتز (Charles Beitz) أن التوزيع الحاصل للموارد الطبيعية بين الأمم هو عشوائي، مثله مثل توزيع المواهب بين أعضاء مجتمع ما. تجب في النتيجة إقامة مبدأ لتوزيع الموارد قادر على تصحيح هذا التوزيع ويمكنه أن يؤمّن للمجتمعات الأكثر فقرًا نقطة انطلاق منصفة وفرصة لإنشاء مؤسسات عادلة، وكذلك إمكان إرضاء الحاجات الأساسية لشعوبها. أما المبدأ الثاني، فهو يجب أن يأخذ في الاعتبار التدفق الإجمالي للاستثمارات والتبادلات الاقتصادية ويصحح في شكل مستمر الخلل بين الأمم الغنية والأمم الفقيرة بفضل **ضريبة إجمالية على الثروة**. إذًا، يتعاطى مبدأ إعادة التوزيع الإجمالي مع العالم كأنه مجتمع واحد ويعيد توزيع الموارد العالمية بطريقة أكثر عدالة لمصلحة الأمم الأكثر فقرًا في الموارد الطبيعية. هكذا يصبح المبدأ الثاني في العدالة والمساواة في الفرص والاختلاف مبدأ إجماليًّا.

أما توماس بوغي (Thomas Pogge)، الذي تأثر كذلك برولز، فيعتبر أن همَّ العدالة يجب أن يتجاوز وجود مجتمعات مختلفة. وقد كتب **في الفقر العالمي وحقوق الإنسان** (*World Poverty and Human Rights*): «ليس هناك أي معنى في تقييم عدالة المؤسسات الاجتماعية الواحدة بمعزل عن الأخرى [...]، وفي الواقع فإن تكوّن التركيبات الاجتماعية الأساسية والقومية، وكذلك آثارها، متأثر بعمق بالمؤسسات الغريبة والعالمية [...]. يجب علينا أن نتوق إلى معيار للعدالة موحد وعالمي يمكن كل الأشخاص والشعوب القبول به». ومثله مثل بيتز، فإن بوغي يدافع عن نظام لفرض الضرائب إجمالي، **توزيع الموارد العالمية** (Global Resource Dividend)، تكون معتمدة على قيمة الموارد الطبيعية المستعملة. كان هذا، في خطوطه الكبرى، المفهوم الكوسموبوليتي للتضامن العالمي.

نقد رولز الكوسموبوليتية

مع ذلك، لم يفكر رولز نفسه، في جهده لتوسيع نظريته وتطبيقها على العدالة الدولية، أنه من الممكن جعل العلاقات الدولية ديمقراطية، وقد اكتفى في كتابه **حق الناس** بالتأمل في مبادئ العدالة التي يمكنها أن تسود العلاقات بين الدول الديمقراطية وغير الديمقراطية، وقد استبعد إمكان تعميم معايير

العدالة، بسبب التعددية الثقافية واحترام استقلالية الشعوب، التي - كما في التضامن الوطني - تضع حدًّا لما يجب عمله وتترك الشعوب حرة في تقرير تطورها، شرط أن تكون بعض الشروط الأولية موجودة. وهو يستبعد مثلًا كل إمكان لطلب حق للشعوب من المؤسسات الديمقراطية، ويطالب بقبول الاعتراف بحقوق الشعوب غير الديمقراطية ولكن «اللائقة» في الحفاظ على مؤسساتها الخاصة وعلى مفهومها الخاص للعدالة[64]. لكن تبقى مشكلة أن تحليل رولز يظل في إطار قانون الشعوب والأمم[65] (jus gentium) وأنه لا يجعل من الأفراد في حد ذاتهم اللاعبين في هذه السيرورة لإعداد المعايير وتبريرها. وهو لا يأخذ كفاية في الاعتبار مطالب أعضاء هذه المجتمعات غير الديمقراطية من أجل حقوق وحريات أكثر، وذلك باسم احترام الإطار العالمي. من جهة أخرى، فإنه يقترح لائحة مختصرة جدًّا لحقوق الإنسان الأساسية يمكنها أن تكون محط إجماع عالمي. ويجب ألا تتعلق هذه الحقوق بأي نظرية أخلاقية أو دينية. إن احترامها هو المعيار الضروري، لكنه غير كافٍ لمجتمع «لائق» وإن لم يكن ديمقراطيًّا. ويعتبر رولز أن الدفاع عن حقوق الإنسان يجب فصله عن الليبرالية ليصبح موضوع وفاق إجمالي. في النتيجة، لا تستطيع بعض الحقوق، مثل الحرية المتساوية للضمير، أن تكون مصانة عالميًّا، لأن بعض المجتمعات تعتبر أنه من الأساسي وجود ديانة «قائمة» وسائدة وأن يكون الآخرون مهمشين. في هذه الحالة، يتطلب الحق في حرية الضمير فقط ألا تصبح ديانات الأقلية ملاحقة وإن كانت ثانوية. أما بالنسبة إلى الحقوق السياسية، فإنه يكفي وجود شكل من الاستفتاء التراتبي لكي تصبح هذه الحقوق معترفًا بها، من دون الذهاب إلى المساواة في الحق في الاقتراع. إن وجود نظام قانوني يتعاطى مع الأشخاص بطريقة قابلة للتقدير والحالات المتشابهة بالطريقة ذاتها، على أن

(64) Rawls, *Le droit*, p. 63,
حول المجتمعات التراتبية و«المنظمة جيدًا» أو «اللائقة».

(65) يوس جنتيوم، مصطلح لاتيني يعني قانون الشعوب، هو مفهوم للقانون الدولي ضمن النظام القانوني الروماني القديم وتقاليد القانون الغربي القائمة عليه أو التي تتأثر به. قانون الشعوب ليس مجموعة من القوانين المدونة أو القوانين التشريعية، بل هو القانون العرفي المشترك بين جميع الشعوب أو الأمم في «امتثال عقلاني مع أعراف السلوك الدولي». (المراجع)

يكون همه الخير العام لا منفعة القيادات، هو أيضًا توفيق مع الحقوق الأساسية يستطيع حتى مجتمع غير ديمقراطي أن يحترمها. من جهة أخرى، يشير رولز إلى أن بعض مواد الدستور في عام 1948 تخون بوضوح مصدرها الليبرالي (البند الأول) أو الاشتراكي (البند 22 أو البند 23) وليس لها مكانها في اللائحة المختصرة التي يمكنها أن تكون موضوع وفاق إجمالي.

في النهاية، من المفيد التذكير بأن رولز، خلافًا لمفكرين ليبراليين آخرين نقدوه، كان مهتمًّا أكثر بتبرير مبادئ العدالة الشاملة من اهتمامه بمضمونها. ويستطيع مناصرو «مجتمع الشعوب» كلهم، بفضل ممارسة «درايتهم العامة» الوصول إلى وفاق إجمالي، وذلك عبر إجراء تبريري على المستوى الوطني لـ «الدولة-الأمة». وفي هذا الإجراء، يؤدي إنتاج الحق الدولي دورًا مهمًّا جدًّا، وقد أشار إليه هبرماس في أعماله الأكثر حداثة، وسوف نعود إليها في الفصل العاشر المكرس للديمقراطية التشاورية.

لنضف إلى ذلك، في لائحة الاقتراحات، أن بول كولييه (Paul Collier) يؤكد هو أيضًا إجراء تبرير للمعايير العالمية في العدالة أكثر من تأكيده تطبيقها المباشر على المواقف في بلدان المليارات الدنيا[66] (Bottom Billion). وهو يشير إلى أنه من المهم، أن يستطيع أولئك الذين سماهم «الأبطال المحليين» الذين يحاولون تطوير المؤسسات وطرائق الحكم في بلدانهم، أن يشاركوا في صوغ معاهدات دولية على نسق خطة كيمبرلي[67] (Kimberley Process) ومعاهدة الألماس التي

---

(66) عنوان الكتاب: المليار في القاع: لماذا تسقط الدول الفقيرة وما العمل بشأن ذلك. صدر الكتاب في عام 2007 لمؤلفه بول كولييه أستاذ الاقتصاد في جامعة أكسفورد وهو يحلل أسباب فشل الدول الفقيرة في التقدم على الرغم من المساعدة والدعم الدوليين.وقد وجد كولييه أن هناك بلدانًا عدة لم يعرف سكانها أي نمو أو عرفت نموًا ضئيلًا للغاية في الدخل خلال ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته. وهناك حوالى 60 دولة من هذا النوع تضم حوالى مليار إنسان. ففي حين أن أغلبية الخمسة مليارات من البشر في العالم «النامي» تتقدم في الثراء بنسب لا سابق لها تقع مجموعة من البلدان (خصوصًا في أفريقيا ووسط آسيا) في فخ عدم النمو وأنه يجب على المساعدات الدولية أن تتركز على هذه البلدان. (المراجع)

(67) The Kimberley Process Certification Scheme خطة عملية كيمبرلي هي خطة لعملية أنشأتها الأمم المتحدة في عام 2003 للحيلولة دون دخول الألماس المستخرج من مناطق نزاعات في سوق الألماس الخام العالمي وذلك لمنع تمويل أعمال القتل والعنف التي تقوم بها حركات وحكومات =

وقعتها شركة دو بيرس (De Beers) الأفريقية الجنوبية، وهكذا هو يقترح معاهدة عالمية حول الاستفادة من الموارد الطبيعية، والبترول في شكل خاص، حيث النرويج يمكن أن تكون المثال. لكن «الأبطال المحليين» في أنغولا يمكنهم أن يستندوا إلى هذا المثال وإلى التضامن الدولي لكي يجعلوا الموقف يتقدم ويقاطع المستهلكون الأوروبيون البترول «الوسخ» في أنغولا. ولا تكتفي معاهدة حول الديمقراطية بالإصرار على انتخابات شريفة في البلدان التي تتلقى المساعدة الدولية، بل تطالب في شكل أساسي بوضع رقابة على الحكومة وعلى الإجراءات لتجبرها على كشف حساباتها، وهذا يمكن أن يؤدي إلى تحويل الأوضاع بطريقة مستدامة. ويقترح كولييه كذلك معاهدة حول الشفافية في الميزانية، وأخرى للاستثمارات، وبشكل خاص، معاهدة للدول المانحة حول الموقف الذي يجب أخذه حين التدخل في الأوضاع الناتجة من الصراعات.

من المهم جدًّا رؤية اقتصادي مثل كولييه قادر على نقد اليمين الليبرالي المتطرف الذي ينكر كل مسؤولية في إفقار المليارات الدنيا ويقترح فقط تحرير اقتصاديات البلدان الأكثر فقرًا، وينتقد في الوقت ذاته اليسار، الذي لا يرى مذنبًا إلا الرأسمالية الشاملة، وهو يقترح حلولًا تقترب من الخطوط الكبرى للعدالة العالمية التي يحاول المفكرون الليبراليون ضبطها. إنها لحظة نادرة، حيث تلتقي الفلسفة السياسية بالاقتصاد!

= متقاتلة في أفريقيا. والخطة تقوم في جانب منها على ضرورة الاستحصال على شهادة (تعرف باسم شهادة كيمبرلي) من الولايات المتحدة الأميركية تبرز مكان تصدير الألماس. (المراجع)

الفصل الثامن

مساواة واختلافات
تحديات التعددية الثقافية

إن نجاح الدستورية الليبرالية قد ظهر أنه اكتشاف إمكانية اجتماعية جديدة: إمكانية مجتمع تعددي مستقر ومتناغم نسبيًّا.

جون رولز، الليبرالية السياسية

اكتسبت مسألة «مجتمع الأفراد» ولحمته السياسية في نهاية القرن العشرين، مع تطور الثقافات وتعددها[1]، أهميةً متنامية، وطاولت انتظارات الحلول الليبرالية المقترحة لكيفية إيجاد وفاق مجتمع تعددي ومتعدد الثقافات حول مبادئ دولة القانون الليبرالية. وحتى لو تعرضت السياسات المنادية بتعدد الثقافات لانتقادات عنيفة، ولم تكن دائمًا على مستوى الآمال التي أوحت بها، إلا أنها حولت في شكل كامل الطريقة التي تناول بها المفكرون الليبراليون مسألة المساواة وأدت إلى إعادة نظر مثمرة وإدراك جديد للعالم الحديث ما زالت آثارهما ملموسة حتى الآن.

عالمية أم أقليمية؟ «المفارقة الليبرالية»

كيف يُطرح سؤال التعددية الثقافية عند الليبرالية؟

(1) حول تعددية الثقافات، تمكننا مراجعة، من بين آخرين: Will Kymlicka & Sylvie Mesure (dirs.), *Comprendre les identités culturelles* (Paris: PUF, 2000), (وهو يحتوي فهرسة كاملة جدًّا قام بها ب. سافيدان)؛ Will Kymlicka *La Citoyenneté multiculturelle*, trad. fr. (Paris: La Découverte, 2001); Will Kymlicka & Wayne Norman (dirs.), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford UP, 2000); Michel Wieviorka (dir.), *Une Société fragmentée?* (Paris: La Découverte, 1997); Sylvie Mesure & Alain Renaut, *Alter Ego* (Paris: Flammarion, 1999); Amy Gutmann & Charles Taylor (dirs.), *Multiculturalisme: Différence et démocratie*, trad. fr. (Paris: Aubier, 1994).

إن «المفارقة الليبرالية» ترتكز على (كما يشرح ميشيل سيمور Michel Seymour, 2000) أن «الفكر الليبرالي الذي يدافع عن القيم العالمية في الحرية والمساواة، ارتبط تاريخيًّا بإقليمية «الدولة–الأمة». وقد ترافق تأسيس المجتمع الليبرالي مع سيرورة البناء الوطني (nation building) [...]. واعتبر المفكرون والسياسيون ذوو الميول الليبرالية، أن شكلًا ما من القومية بدهي، أي إنهم وافقوا في شكل أو في آخر على الفكرة القائلة بأن «الدولة–الأمة» هي المثال الأفضل للتنظيم السياسي. وفي الواقع، تحتاج الديمقراطيات، الأمم «المدنية» المرتكزة على عقد سياسي بين المواطنين وليس على علاقات الدم، كما في الأمم «الإثنية»، إلى أن تكوِّن وفاقًا سياسيًّا، ولو محدودًا. هم إذًا في حاجة إلى «الدولة–الأمة» لكي يجعلوا مبادئ التضامن الاجتماعي وإعادة التوزيع مقبولة، والتي من دونها لا يمكن التماسك السياسي أن يرى النور، وذلك وفقًا لشرطين:

أولًا، يجب على «الدولة–الأمة» الليبرالية أن تبقى **محايدة** تجاه الثقافات المتعددة والجماعات الماتحت قومية الموجودة، وأن تمنع سيطرتها على الساحة العامة، وذلك لحماية حرية كل واحد. إن تأكيد المساواة بين مختلف المفاهيم الدينية، الأخلاقية والفلسفية هي المفاتيح الأسمى للتسامح الليبرالي، ويجب على الدولة ألا تأخذ موقفًا هنا. من جهة أخرى، لا يمكن «الدولة–الأمة» الليبرالية أن تستعمل **القوة** لفرض اللحمة أو الوحدة الوطنية، على عكس الدول السلطوية. عليها إذًا استعمال السلاح السلمي، سلاح الثقافة بمعناه الأوسع. يجب على «الدولة–الأمة» الليبرالية تشجيع وتنمية - كما قال مِل في **عن الحكومة التمثيلية** - «تعاطف خاص» بين الأفراد ذوي القومية الواحدة.

إن بناء ثقافة عامة مشتركة وتنمية وعي تاريخي مشترك وهوية قومية وإن كانت «خيالية»، إذا استعدنا عبارة بندكت أندرسن (Benedict Anderson)، أو كذلك تبني لغة مشتركة ومؤسسات عامة مشتركة، سوف تسمح بخلق الوحدة السياسية والتضامن بين المواطنين وتدعيمهما من دون الحاجة إلى الجوء إلى القوة، وكذلك بحماية كل واحد من بطش أكثرية معينة من الآخرين. وتكون الدولة المتعددة القوميات معرضة أكثر للطغيان من «الدولة - القومية» لهذا

السبب بالذات، كما شهد على ذلك تاريخ الإمبراطوريات. ويقول مِل إن مؤسسات الحرية هي شبه مستحيلة في دولة منقسمة إلى ثقافات مختلفة: «عند شعب لا يملك مشاعر التضامن، خصوصًا إذا كان كل واحد يقرأ ويتكلم لغات مختلفة، لا يمكن الرأي العام الموحد الذي هو ضرورة لعمل المؤسسات التمثيلية أن يوجد [...]. والشرط الضروري عمومًا لمؤسسات الحرية هو أن تتوافق حدود النظام في مجمله مع حدود القوميات». كذلك يذكر جون رولز في **حق الناس** «التعاطف المشترك» الذي يربط مواطني «الدولة-الأمة» ويجعلهم يقبلون بمبادئ العدالة وإعادة التوزيع ذاتهما. إذًا، يعتبر الليبراليون أن الولاء للديمقراطية يفترض وجود «الدولة-الأمة»، وقد كتب يائيل تامير (Yael Tamir): «إن أكثرية الليبراليين هم قوميون ليبراليون». إنهم لا يفكرون إلا ضمن إطار «الدولة-الأمة».

غير أن المشكلة هي مشكلة طبيعة هذه الثقافة «الوطنية ومحتواها وحدودها». وإذا كانت «الدولة-الأمة» وفقًا لويل كيمليكا (Will Kymlicka)، في حاجة إلى أن تفرض ثقافة مشتركة على جميع المواطنين، فإنها سوف تدخل في صراع مع جميع الثقافات الماتحت قومية وثقافات الأقليات الموجودة في الحيز العام. ذلك هو أساس المشاكل التي يطرحها تعدد الثقافات. وفي الواقع، تتركز هذه الثقافة في أرض محددة، أرض الدولة التي يمكنها أن تنكر الحقوق الإقليمية للشعوب الأصيلة. وهي تتمحور حول **اللغة المشتركة**، التي من دونها لن يستطيع المواطنون فهم أو ممارسة حقوقهم في شكل متساوٍ، لكنها تستطيع أن تؤدي إلى اختفاء اللغات المحلية أو تهميشها. وتتجلى هذه الثقافة بمروحة واسعة من **المؤسسات العامة المشتركة**، المدارس، الجامعات، وسائل الإعلام، الحقوق، اقتصاد المهن وعالمها، الإدارة ...إلخ، التي من دونها لا يمكن الدولة أن تعمل وتخدم مواطنيها، ولكن هذه تدخل في تنافس مع المؤسسات الجماعية والقانونية والدينية مثلًا. نرى هنا إذًا أن كل الصعوبة تتأتى مما نعني بالثقافة، بمضمونها، بحدودها، وباحترامها الثقافات الأقلية أو لا. هل المطلوب الحصول على وفاق **معياري** قوي، أخلاقي أو ديني، على أساس قيم مشتركة، أم نكتفي بوفاق أضعف محدد **بوقائع**، مثل تبني لغة عامة مشتركة، وتاريخ مشترك

ومؤسسات عامة مشتركة؟ في أي حدود سوف تُحترم هذه الثقافة «الوطنية» أو تمحو الثقافات الموجودة آنفًا؟

لنضف إلى ذلك أن فرض ثقافة مشتركة لتكوين أمة هو كذلك خاص بالأنظمة الاستبدادية والديمقراطيات الليبرالية. وفي حالة «الدول - الأمم» غير الليبرالية، ليس فرض ثقافة مشتركة هو الإشكالي بل **محتواها**: ادعاء الدور الأوحد والحقيقة للدين المسيطر أو الأيديولوجية الواحدة، أو المعايير الأخلاقية المشتركة والمفروضة، أو إلغاء الانشقاقات والمناطقية. والإشكالي كذلك هو **وسائلها**: التدخل السياسي للشرطة، والجيش، والطبقة الدينية والحزب ...إلخ. لكن الديمقراطيات ليست في معزل عن هذه الانحرافات، لأنها لا تملك دائمًا وعيًا صحيحًا للأهداف المتبعة أو للأضرار التي يمكن أن تسببها خلال تحقيق هذه الإوالية لبناء الأمة. وقد لقي المفكرون والسياسيون الليبراليون الذي يدَّعون عالمية المبادئ وخصوصية الأمة، الكثير من المصاعب في مفاوضة هذين القطبين، وفي تقديم ردود على مطالب الأقليات الثقافية المغبونة من السياسة الثقافية المشتركة. وفي شكل خاص، كما سوف نرى، لم تكن مسألة الحيادية في الدولة-الأمة تطرح مشكلة حتى انفجار المطالب المتعددة الثقافة، التي ذكرها ويل كيمليكا. وفي هذا التعلم، أدّت «تفاضلية» (différentialisme) «الحق في الاختلاف» في الثمانينيات و«جماعوية» التسعينيات[2] دورًا مهمًّا. لقد كانتا مصدر إلهام، ولكنهما سمحتا أيضًا لليبرالية بوعي حدود الاعتراف بالهويات الثقافية، وكذلك بسياسة دمج ثقافة مشتركة وفرضها. وبدءًا من ذلك الحين، تكونت حجة ليبرالية محض لمصلحة احترام التنوع الثقافي وحقوق الأقليات، ولم تعد مدينة بشيء للكتاب الجماعيين. إضافة إلى ذلك، فقد استهدفت المطالب في شكل عام، عمى الليبرالية ونواقصها في ما يخص احترام الأقليات، ولم تستهدفها هي بالذات.

(2) حول الجماعوية، يُنظر، سابقًا، الفصل السادس من هذا الكتاب. يمكننا مراجعة:
André Berten, Pablo Da Silveira & Hervé Pourtois (dirs.), *Libéraux et communautariens* (Paris: PUF, 1997).

ذلك هو النقاش الذي سوف ندرسه بدءًا بـ«الدولة-الأمة». وقد ضعفت هذه في شكل مزدوج عبر العولمة منذ سنوات السبعين، وكانت سلطتها محددة **من الخارج** بسبب تنامي المحاكم الدولية وما بين الدول، مثل الوحدة الأوروبية أو الشاملة، ومن **الداخل** عبر مد الهجرات التي لم يُعرف لها مثيل سابقًا، والمرتبطة بفتح أسواق العمل (باكستانيون ومهاجرون من جزر الأنتيل في المملكة المتحدة، أتراك في ألمانيا، أفارقة ومغاربة في فرنسا)، وكذلك الأقليات المناطقية أو القومية التي كانت تطالب أكثر فأكثر بالاستقلالية (الباسك والكاتالان في إسبانيا، الكورسيكيون في فرنسا، الغاليون، الاسكتلنديون والإيرلنديون الكاثوليك في المملكة المتحدة). هكذا أصبحت الديمقراطيات المعاصرة **في الواقع** متعددة الثقافات، بسبب فتح الحدود لهجرة من نوع جديد، وبسبب وجود أقليات من جميع الأنواع، إثنية، ثقافية، دينية ولغوية، والتي زعزعت في العمق الهوية الثقافية الوطنية والتركيبات الاجتماعية في البلدان المضيفة. لقد أصبح تماسكها في أزمة، وهويتها الوطنية مهددة، وصارت أخطار الانفجار الاجتماعي حقيقية، بخاصة في سياق الرأسمالية الشمولية وكثافة المنافسة بين الأمم والأفراد. ولكن هل يتوجب عليها أن تصبح متعددة الثقافة بالحق (de jure)، أي أن تستجيب لمطالب حقوق الأقليات الجماعية، التي كما يبدو لا تتلاءم مع مبادئ الليبرالية واحترام دولة القانون؟ هل على الديمقراطيات أن تتخلى عن جهدها في البناء الثقافي للأمة، أو بالأحرى تصحيح التجاوزات في سياساتها للدمج؟

خلقت هاتان الظاهرتان المختلفتان للهجرة والعولمة، مع أنهما تلتقيان، وضعًا سياسيًا جديدًا حيث أصبحت الثقافة وليس فقط الانتماء وحده، قاعدة لمطالب لم تعد فقط اجتماعية واقتصادية، ولكن كذلك ثقافية وتتعلق بالهوية أيضًا، وهذا ما سميناه «سياسة الاعتراف/ التسليم»، إذا استعدنا عبارات تشارلز تايلور التي حوّلت مفهوم المساواة الديمقراطية. ومن ناحية المفهوم، فقد أدت مطالب الهوية للأقليات إلى تحيين (aggiornamento) حقيقي في الفكر الليبرالي، لأنها لم تعد ترتكز **على ما هو مشترك عند الكائنات البشرية، ولكن على ما**

يجعلها مختلفة عن بعضها بعضًا[3]. وما كان يطرح من رفض الاندماج والطلب «الجماعوي» للحقوق الجماعية - الثقافية أو الدينية - المختلفة، لم يعد بتاتًا المفاهيم الكلاسيكية في الليبرالية، أي: الفردية، الحرية، التضامن والمساواة في الفرص، ولكن الكرامة، الاحترام، الذاكرة، الاعتراف/ التسليم، أهمية الجماعة، وفي شكل خاص مسألة الهوية والانتماء. هكذا أصبحت مسألة «مجتمع الأفراد» والعلاقة الاجتماعية تطرح في عبارات جديدة ليست هي عبارات الفردانية المجردة لعصر الأنوار، ولا حتى الليبرالية الاجتماعية للقرن العشرين، لكنها كانت تتطلب جهدًا في التجديد.

هل الأطر التصورية لليبرالية قابلة للتطبيق في هذا الوضع الجديد وفي هذه المعيارية الجديدة؟ هل حازت الليبرالية نجاحًا أكبر لمواجهة ذلك من الجمهوريانية على الطراز الفرنسي؟ وبعكس الفكرة المسبقة التي تقول إن الليبرالية نجحت أكثر من الجمهوريانية في حل مشاكل التعددية الثقافية والأقليات الثقافية، فإن التقليد الليبرالي لعصر الأنوار وفردانيته المجردة وعالميته غير التاريخية التي يتشارك بها مع الجمهوريانية، تبدو كذلك مهددة وغير متلائمة مع السياق الجديد للمطالب التي تنادي بالهوية وبالاختلاف. ومثلها مثل الجمهوريانية في فرنسا، استطاعت الليبرالية أن تكوِّن في إطار «الدولة-الأمة» نظام قيم مشتركة سوف يصدم بعض الأقليات. إن الليبرالية ولو أنها أرادت أن تكون بطلة الأقليات ضد «تسلط الأكثريات» التي كان يخشاها مِل أو توكفيل، إلا أن المقصود بذلك في هذه الحالة هو الأقليات **السياسية** التي تقترع، وبالتأكيد ليس الأقليات الثقافية، التي لم يتم اختيارها ولم يكن لها مكان في تفكيرهما، لأنها كانت تبدو حقيقة مضى عليها الزمن. وتعتبر الليبرالية - مثلها مثل الجمهوريانية - أن دخول الهويات في الدائرة السياسية هو تراجع تاريخي، تناقض مع الحداثة التي لا تملك في مواجهتها أيَّ سلاح.

---

(3) من أجل تأريخ مفصل حول التعامل مع مسألة الأقليات الثقافية من الليبرالية، يُنظر:
Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle*, chap. 4.

هل دقت ساعة النهاية عند الليبرالية؟ إن هذا هو الموقف المتطرف الذي دافع عنه ستيفان هولمز (Stephen Holmes) في كتابه **علم تشريح الضدليبرالية** (*Anatomy of Antiliberalism*) (1993) الذي يعتبر أنه من الواضح أن تعدد الثقافات هو عدو الليبرالية. وفي دراسته عن الضدليبرالية الحديثة، يؤكد أن «الشكل الأكثر أنموذجية لما هو ضدليبرالية في الولايات المتحدة هو تيار النظرية السياسية التي تحمل اسم الجماعوية، وأهم مفكريه هم ألاسدير ماكنتاير، مايكل ساندل، تشارلز تايلور». أما قيم التعددية الثقافية: الدفاع عن الجماعة، أهمية التاريخ، الصفة التي لا تمس لـ لاختلافات الثقافية، فهي بالنسبة إليه قيم **المحافظة**، لا الليبرالية.

تطورت الليبرالية في شكل واسع بالنسبة إلى تبنّي المواقف هذا، كما تشهد على ذلك مثلًا الحجة القائلة بالوفاق السياسي التعددي والمتعدد الثقافات التي أتى بها جون رولز. وهكذا، يعتبر الفيلسوف الكندي ويل كيمليكا الذي نتابعه هنا، أن التعددية الثقافية الليبرالية تبقى ممكنة ولكن في حدود معينة تمامًا. وسوف نرى أن الليبرالية المعاصرة اخترقتها تساؤلات قلقة وإعادة طرح للبحث موجعة حول المعنى الذي يجب إعطاؤه للمطالبات بالهوية وصراعها الواضح مع الدفاع عن الحقوق الدستورية ودولة القانون. ويشير تجديد الليبرالية التعددية مع ذلك إلى طريق جديدة سوف نحاول درسها، وهي التي رأيناها سابقًا عند مونتسكيو وإزايا برلين.

فهم التعددية الثقافية

تعود التعددية الثقافية إلى ثلاثة عناصر مختلفة في التحليل. هي في المرتبة الأولى **حدث اجتماعي**، وهي بعد ذلك التعبير عن **معيارية سياسية** ميَّزت الحركات الاجتماعية الجديدة في الثمانينيات، التي اعتبرت أن «الاختلاف» الثقافي، الإثني، الديني أو الجنسي يصبح قيمة اجتماعية وسياسية إيجابية، وهي في ذلك تعارض عالمية فلسفة عصر الأنوار. أخيرًا، هي تميز **سياسات** اجتماعية تطمح إلى دمج أفضل للمهاجرين والأقليات الإثنية والثقافية، وذلك عبر مؤسسات وحقوق

جديدة، ثقافية وجماعية، كذلك عبر سياسات جديدة مثل «التمييز الإيجابي» (affirmative action)[4]. وباختصار، إنها المشكلة وحلها في الوقت ذاته.

حدث اجتماعي جديد

إن التعددية الثقافية هي أولًا **الحدث**، حيث أصبحت مجتمعاتنا متنوعة أكثر فأكثر ومتعددة على الصعيد الثقافي، وباتت الأقليات تجد صعوبات أكبر في الاندماج، حيث تجد الثقافة المشتركة صعوبات أكثر في استقبال هؤلاء (الأقليات). لقد غيرت التعددية الثقافية الجديدة مجتمعاتنا وقرَّبت البعيد والغريب جدًّا بطريقة أعطت غنى في بعض الحالات، فانتشار المطاعم الهندية، والصينية والتركية وغيرها لا يمكنها أن تكون شيئًا سيئًا أو لا يطاق للبعض حيث تجر إلى ردات فعل عنيفة وعاطفية، كما هي الحال مثلًا حين يتداخل صوت **المؤذن** في تنافس مع أصوات أجراس الكنائس في قرية ما! لقد كانت المجتمعات الديمقراطية متنوعة ثقافيًّا، لكن كثافة هذا التنوع ووعيه تحولا معًا. وقد وجدت الثقافات السائدة نفسها في كل مكان مهددة، أو في تحد مع الثقافات الغريبة، ذات التقاليد المختلفة كليًّا وغير المفهومة، أو غير المقبولة أحيانًا. لنحدد هنا أننا نستعمل عبارة «الثقافة» بمعناها غير التقني لـ «أمة» أو «شعب»، أي بصفتها مجموعة عناصر تسمح بخلق شعور بالانتماء إلى جماعة حتى في غياب الممارسات الدينية أو اللغوية بانتظام، والتي تمتد من أنماط الحياة والقيم إلى العادات الغذائية والتقاليد العائلية والذاكرة الجماعية الأكثر انتشارًا[5]. ونعني هنا بعبارة الهوية الثقافية، وهي عبارة مبهمة

---

(4) إن الترجمة الفرنسية لهذا التعبير غير كافية. ففي الإنكليزية، ليست هناك مسألة تمييز، ولكن إجراءات **إيجابية** لتعويض العوائق وإعادة فرض المساواة في الفرص عند الأقليات الضعيفة. ومن المهم الإشارة إلى أن هذه الإجراءات تتعلق مع ذلك بإمكان وصول الطلاب الأكثر موهبة الآتين من أقليات إثنية في شكل خاص إلى الجامعات والمؤسسات الأكثر أهمية. إنه شكل من أشكال الانتقاء، وليس فقط الاشتمال.

(5) حول الهوية الثقافية اليهودية، كان ألان فينكلكراوت على حق في **اليهودي المتخيل** حين شدد على أن جزءًا كبيرًا من هذه الهوية هو هوية متخيلة، من دون حقيقة «موضوعية»، خاضعة بلا توقف للتبديل والمخاتلة، وهذا ضروري للشعور بأنهم «بين بعضهم» ومحميون في مجتمع عدائي محيط بهم. يُنظر: Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire* (Paris: Éd. du Seuil, 1981).

قليلًا، ببساطة مظهرَ الهوية الشخصية التي تعرِّف عن نفسها نسبة إلى ثقافة ولغة وتاريخ ودين أيضًا، وانتماءات يعززها «العرق» وإثنية وجنس، وهي أبعاد تقوِّي مشاعر التمييز والظلم.

تنتج ظاهرة التعددية الثقافية في شكل أساسي عن عنصرين يلتقيان معًا ولكنهما مختلفان ويجب عدم الخلط بعضهما ببعض: إزالة الاستعمار **والهجرة** التي تبعتها في أوروبا من جهة، ويقظة **الأقليات الوطنية** الإثنية والثقافية في كل مكان تقريبًا في العالم من جهة أخرى، وذلك على أرضية حركات السبعينيات الاجتماعية الجديدة، المناطقية والنسوية والمثليين[6]. وكان يمكن أن تكون النتيجة نفسها صعوبات في الاندماج وغياب المساواة في الحقوق، لكن السبب كان مختلفًا تمامًا: ليس للأقليات الوطنية الموجودة في أستراليا وكندا والولايات المتحدة قبل الاستعمار الهوية ذاتها كما للعمال المهاجرين من المغرب في فرنسا، والباكستانيين في إنكلترا، والأتراك في ألمانيا، ولو كان لديهم في شكل مشترك ذاكرة الاستعمار والتهجير والاستغلال، فعند السود في الولايات المتحدة تجربة مختلفة، تجربة الاستعباد وفقدان الحقوق المدنية، وكذلك العنصرية، وبما أن تاريخهم وذاكرتهم سُرِقا، فإنهم لا يستطيعون ادعاء هوية ثقافية خاصة بهم إلا عبر سيرورة طويلة ومؤلمة من إعادة بناء لأصولهم وجذورهم الأفريقية، أو من خلال اختراع هوية أميركية خاصة بهم تسمى الهوية الموصولة[7] (hyphenated identity)، «أفارقة - أميركيون» على نسق المهاجرين الذين هم مختلفون عنهم، مثل إيطاليين - أميركيين أو يهود أميركيين... أما في ما يخص الأقليات المناطقية التي تطلب استقلالية لغوية، واقتصادية وسياسية أكبر، مثل الكاتالان أو الباسك في إسبانيا، فإن وضعهم مختلف أيضًا. والنقطة المشتركة هي عدم الرضا عن سياسات «الدولة-الأمة» التي تدعي أنها «حيادية».

---

(6) Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle*, pp. 10-11.

(7) الهوية الموصولة هي إشارة إلى إثنية مقترنة باسم بلد الإقامة. المصطلح هو امتداد لمصطلح «أميركا الواصلة». يشير المصطلح إلى استخدام واصلة بين اسم العرق واسم البلد بالأسماء المركبة: الإيرلندية - الأميركية؛ الأفارقة - الأميركيون، إيطاليون - أميركيون أو يهود أميركيون ...إلخ. (المراجع)

التعددية الثقافية والهجرة: إن حالة أوروبا هي إذًا خاصة، لأن التعددية الثقافية فيها نتجت من إزالة الاستعمار **والهجرة** الجديدة التي تبعتها، خصوصًا في فرنسا والمملكة المتحدة، وبشكل أقل في البرتغال وإيطاليا، حيث لا أقليات وطنية. ولو افترضنا أن تدفق الهجرة من المستعمرات القديمة توقف منذ نهاية السبعينيات، أي من فيتنام وكمبوديا ولاوس والمغرب وأفريقيا بالنسبة إلى فرنسا، والهند وباكستان وبنغلادش وجزر الكاريبي وأفريقيا الناطقة بالإنكليزية بالنسبة إلى إنكلترا، فإن سياسة الجمع العائلي خلقت منذ ذلك الحين مواقف متفجرة. هذه المواقف تتعلق بالعمل، والسكن، والتربية والصحة، ولم يقدَّر لها أن تُحل بسبب «حيادية» «الدولة-الأمة» التي منعتها من التدخل. وقد حولت الانتماء الثقافي إلى نُدبة، جاعلة اندماج المهاجرين من الجيل الثاني أكثر صعوبة بسبب غياب التركيبات العائلية الثابتة والاختصاص وإمكانات العمل(8). ونتيجة لذلك، فاقم التمييز العنصري والتمييز الثقافي اللامساواةَ الاجتماعية على نحو خطير، وكان أن عرفت مجتمعاتنا صراعات اجتماعية عنيفة في أغلب الأحيان، مثل الهياج الشعبي في الثمانينيات في فرنسا أو في إنكلترا. ويمكن تفسير الوضع الجديد جزئيًا بالتحول في تدفق الهجرة.

نستطيع القول، إذا شاهدنا الهجرة حتى الحرب العالمية الثانية، أنها كانت ثمرة **قرارات فردية**، ناتجة بالتأكيد من الملاحقات أو عدم الأمان، لكنها كانت كذلك في جزء كبير منها إيجابية وإرادية، مرتبطة برغبة فردية في الذهاب للوصول إلى حياة أفضل، مدفوعة في أغلب الأحيان بالبؤس، وأحيانًا أخرى كان دافعها رفض ثقافة المنشأ ورؤية مثالية للأرض المضيفة. كانت هذه هي الحال بالتأكيد، حتى ما بعد الحرب، في أميركا أو فرنسا أيضًا، أرض الهجرة «المختارة». وكانت تحركات الشعوب هذه، التي تتطلع إلى حرية أكبر ورفاه أكثر، في انسجام مع ثقافة الرأسمالية الحديثة: المدينية، والفردية، والمتعبة والتنافسية. وفي هذا السياق، الذي هو سياق «الدولة-الأمة» وإرادتها في

(8) من أجل تأريخ مفصل عن الهجرة في فرنسا منذ عام 1938، يُنظر: Patrick Weil, *La France et ses étrangers* (Paris: Calmann-Lévy, 1991), يُنظر كذلك أعمال كاترين ويتهولد دو فندل حول الهجرة الإسلامية في فرنسا.

الهيمنة الثقافية، كما نذكر، لم تكن هناك قيمة كبيرة تعطى للانتماء الثقافي الأصلي. وقد كتبت دومينيك شنابر (Dominique Schnapper) في كتابها **العلاقة بالآخر** (*La relation à l'autre*): «يسمح مبدأ المواطنة بإدارة تنوع الشعوب بمقدار ما يؤمّن الاندماج السياسي لجميع المواطنين مهما كانت أصولهم متنوعة، مع السماح لهم - في الخاص - بالاحتفاظ بوفائهم لمرجعيات تاريخية، وثقافية أو دينية خاصة». وكان الانتماء الثقافي يُعاش بالأحرى بصفته إرغامًا من زمن آخر، عقبةً أمام التقدم، أما حركة الهجرة فاعتُبرت سفرًا نحو الحداثة. ولا ننسى كذلك أن في هذه الموجة الأولى من هجرة الشعوب، كانت سياسات الهجرة قليلة التسامح تجاه التنوع الثقافي، وأن عددًا من الشعوب كان يُعتبر غير قابل للدمج ومرفوضًا في شكل ممنهج، هكذا كان وضع الصينيين في كندا والولايات المتحدة وغير البيض في أستراليا وفرنسا، وكانت الأفضلية تُعطى للآتين من بلاد كاثوليكية، بولونيين، إيطاليين، برتغاليين أو إسبان.

بعكس ذلك، كانت الحركات الجديدة للشعوب التي ازدادت بعد سقوط الاستعمار منذ السيتينيات تملك خصائص اجتماعية وثقافية مختلفة تمامًا. كانت أولًا هجرات عمل ذات معايير للاختيار مختلفة، لأنه لم يكن متوقعًا في الأساس أن يبقى المهاجرون في البلد المضيف، وكان هناك رجال آتون فترة محددة، ولدوافع اقتصادية، كما كانت هناك يد عاملة من دون مشروع حياة أو اندماج، أو ثقافة مشتركة مع البلد المضيف. وبدءًا من سنوات السبعين، حين انخفضت هجرة العمل بسبب صعود البطالة، غيّرت سياسة لمّ الشمل العائلي معطيات المشكلة، وأجبرت السلطات على مواجهة مواقف لم يكن أحد توقع حلًّا لها. ولم نعد هنا أمام هجرة مختارة، ولا هجرة عمل، ولكن أمام حركات لشعوب مدفوعة بالبؤس إلى التهجير، ولم يكن الأطفال مؤهلين من محيط ثقافي ضروري ليندمجوا بسهولة، ولم يكن ثمة أي سياسة لإدماج العائلات في الأفق. إضافة إلى ذلك، وفي حالة المغرب، كانت جروح الحروب الاستعمارية ما زالت تنزف، وكان الأطفال يجدون أنفسهم ممزقين بين انتماءين في صراع مفتوح. وكانت هذه الصعوبات من جهة البلد المضيف مضاعفة، حيث كانت هذه العائلات تحمل قيمًا ثقافية غير قابلة للانسجام من دون بذل جهود كبيرة

من الجهتين. وهكذا، وجدت تلك الشعوب نفسها من دون وسيلة حقيقية للاندماج، وفي مجملها منفصلة عن الثقافة السائدة في **الواقع** (de facto)، كما نستطيع القول.

من الخطأ الحديث هنا عن خلق غيتو نتيجة التعددية الثقافية، لأن هذا الوجود المنفصل كان في الأساس ضرورة للحياة أكثر من كونه خيارًا سياسيًا، وذلك في غياب المؤسسات ووسائل الاندماج الأخرى، ما عدا الاستيعاب الثقافي المستحيل. في إنكلترا، تحولت أحياء كاملة من المدن القديمة الصناعية في الشمال قرى باكستانيةً، حيث لغة الأوردو هي وحدها السائدة، لأن دعم الجماعة كان الوسيلة الوحيدة للدمج في غياب سياسات فعلية للهجرة. وبحركة طبيعية، واجه التعلق بثقافة المنشأ، التي كانت الوسيلة للحياة بفضل التضامن والمساندة النفسية للجماعات الدينية، تحولًا حيث كان يعطي قيمة كهذه تسمح باسترجاع كرامة كانت ضاعت في عالم غريب وعدائي. وكان هذا ما طرح مشكلة لدى الأمم المضيفة ولدى الثقافات الأكثرية التي لم تكن تتخيل أن ترى نفسها بطريقة ما مرفوضة، أو عمومًا في مواجهة تنافس مع أولئك الذين استقبلوهم بالذات. دعونا نَقُل إن تسامح الحكومات الإنكليزية ولامبالاتها لم يكن لهما آثار أقل ضررًا من الاندماج الذي فُرض في فرنسا، وأن البلدين عرفا فتنًا عنصرية عنيفة طوال فترة 1980-1990.

لفهم هذا الوضع الجديد، من المفيد تأكيد حدث مهم، تبعًا لدومينيك شنابر: **دور التركيبات الاجتماعية الاستعمارية في تطور التعددية الثقافية**[9]. وهي تعتبر أن تأثير التصورات الفكرية الخاصة بمجتمعات الاستعمار أو ما بعد الاستعمار، حيث التفاوت الإثني والثقافي مهم، مثله مثل التفاوت الطبقي، يبقى أوليًا عند الشعوب المهاجرة المتحدرة من البلدان التي قضت على الاستعمار. وتحمل هذه التصورات التركيبات الأساسية للمجتمعات الاستعمارية، المنظمة

(9) Dominique Schnapper, *La Relation à l'autre* (Paris: Gallimard, 1998), p. 226:
«إن المجتمعات الخارجة من الاستعمار تحافظ، حتى بعد الاستقلال، التركيبات الاجتماعية وأشكال التمثيل الموروثة من الماضي».

سياسيًا وفقًا لمبدأ تراتبي وإثني حيث تُعرَّف الفردية بالتماثل مع الثقافة الجماعية. وكما تجعلنا دومينيك شنابر نلاحظ، فإن الإثنية تكون في ردة فعل ضد هذا المجتمع المابعد استعماري والعنصري، لكنها تكون على مثاله، فتصبح قيمة كهذه إيجابية. وتتوصل الكاتبة إلى نتائج حول الاختلاف بين فرنسا والولايات المتحدة، وهي بالتأكيد قابلة للنقاش. هذه الأخيرة تبقى «مجتمعًا مابعد استعماري، حيث إنها حين تتبنى مبدأ المواطنة تبقى موسومة بتاريخها الاستعماري». في النتيجة، كان يمكن سياسات «التمييز الإيجابي» المتطابقة مع العقلية الاستعمارية أن تنمو فيها بنجاح. بعكس ذلك، كانت فرنسا الجمهورية لا تعرف الترتيب الطبقي الإثني وكانت تعارض التعددية الثقافية، حيث أصيبت إراديًّا **بعمى الألوان** (colour - blind) إلى درجة أنها رفضت التصنيفات الإثنية والعرقية في إحصاءات التعداد.

يمكن أن نعترض بالقول من جهة إن جزءًا كبيرًا من الأيديولوجية الأميركية كان تأثر بفرنسا الجمهورية وأراد، في تطوره لتكوين الأمة، التمثل اللغوي والسياسي، وحتى الثقافي أو الاجتماعي، خلال فترة طويلة (هذا ما سُمّي **التكيف والتَشَاكُل مع ما هو إنكليزي** (Anglo-conformity)[10]. من جهة أخرى، وفي فرنسا بالذات، ظهر الإرث الاستعماري في رفض الحديث عن الإثنية أو عن الأقليات الثقافية، وكان هذا الرفض أحيانًا ردة فعل ضد إرث فرنسا في زمن فيشي (Vichy)[11]، وأحيانًا أخرى محاولة لإخفاء بعض أشكال العنصرية. لكن النقطة المركزية كانت هنا في أن سياسات التمثل التي قامت بها فرنسا كانت تتجاهل الترسيمات الفكرية وسيرورات التماثل الخاصة بالمجتمعات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، ولم يكن لها لهذا السبب الأثر المرجو. يبقى مع ذلك السؤال المطروح لمعرفة ما إذا كان تعدد الثقافات يحتوي، كما سوف نبرهن ذلك، رسالة عالمية تتجاوز جذوره في العقلية الما بعد استعمارية.

---

(10) حول تاريخ الهجرة إلى أميركا الشمال، يُنظر: Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle*, pp. 13-17,

يُنظر كذلك: Denis Lacorne, *La Crise de l'identité américaine* (Paris: Fayard, 1997).

(11) حول سياسة الهجرة إلى فرنسا تحت حكم فيشي، يُنظر: Weil, pp. 54-74.

التعددية الثقافية والأقليات الوطنية والمناطقية: هناك مظهر آخر لتعدد الثقافات يتعلق بالعالم الجديد، لا بأوروبا، وهو يقظة **الأقليات الوطنية**. لقد غيَّر التقدم الذي أحرزته حركات السود في الولايات المتحدة من أجل الحقوق المدنية في سنوات الستين، الوعيَ الذاتي عند الأقليات الإثنية والثقافية التي كانت منسية طويلًا أو محتقرة في كل مكان تقريبًا في العالم، من كندا وقومياتها الأولى، إلى السكان الأصليين في أستراليا. وحيث لقي الدمج فشلًا، كان للانطواء على الهوية الثقافية دور تعويضي عند الأفراد الذين اقتُلعوا من جذورهم وأُهينوا من العنصرية وذكريات الاستعباد.

بدت ظاهرة التنوع الثقافي في البدء في كندا، حيث الثنائية الثقافية التقليدية بين الناطقين بالفرنسية والناطقين بالإنكليزية، والتي قلبها المد الآتي من أقليات جديدة مهاجرة ذات لغات متنوعة. كذلك، حصل في أوروبا تطور مشابه مع صعود الإقليمية في فرنسا أو مطالب الاستقلالية في الأقاليم الإسبانية في الستينيات. لم تعد الأقليات الثقافية ترى مستقبلها في الاندماج واختفاء هويتها في ثقافة البلد المضيف، وقد اكتسبت هذه المقاومة في فترة السبعينيات معنى سياسيًا في مقاومة عمل «الدولة-الأمة» المركزية وثقافتها المهيمنة. المعني بذلك هو مشكلة تكوينية تعيد طرح السؤال عن أشكال التفكير، لا عن صعوبات الاندماج الظرفية. ولا تثير الأقليات الوطنية مشاكل وقتية، لأنها في غالبيتها تطمح إلى الاندماج، ولكن من دون أن تختفي. هي تتوق إلى الاندماج عبر تعامل متساوٍ ولكنْ محترِمٍ لغتها، وتقاليدها وعاداتها. لكنها كانت تحمل معها ذاكرة أنموذج اجتماعي مختلف، مثلًا أنموذج الشعوب الأصلية «الإينويت» (Inuits) في كندا، الهنود الحمر في كندا والولايات المتحدة، السكان الأصليين في أستراليا، حيث يحصل تحديد الطبقات وفقًا للتماثل الإثني وليس وفقًا للطبقة الاجتماعية. في النتيجة، فإن العدالة التي كانت تتوق إليها لا يمكنها ألا تكون ملونة بالتجربة التاريخية للاستعمار الداخلي، بالسيطرة وبالعنصرية. ويكون عنصر التعويض وطلب «الندامة» آنئذٍ متضمنًا في مطالب العدالة والمساواة، كما يبدو ذلك في مطالب الكيبك الفرنسية تجاه الكيبك الإنكليزية التي سيطرت عليها مدة طويلة.

أثناء الفترة نفسها، ساهمت ما سميناها «الحركات الاجتماعية الجديدة» بهذه اليقظة عند الأقليات، لأنها مدتها بأنموذج للنضالات والمطالبات السياسية مرتكز على **الاختلاف** لا على التشابه والمواطنة أو الانتماء الطبقي. وقد أدت النسوية دورًا مهمًا جدًّا في هذا الوعي، لأنها ولدت من نقد الحركات السياسية التقليدية، التي كانت تشدد على هوية شكاوى النساء والرجال. فالنساء لسن أقلية، لكن تم التعامل معهن كأقلية، وحُرمن من الحقوق المتساوية والاعتراف بهن، واستُغْلِلن من دون حماية قانونية كافية، خصوصًا في الإطار العائلي. إن هناك التقاءً حقيقيًّا بين نوعي المطالب هذه، وقد رفضت النسوية في بداياتها الأنموذجَ العالمي، وتماثلت بالحركات المناصرة لحقوق الأقليات لدفع وضع النساء إلى الأمام، وهي جماعة ليست بالتأكيد أقلية. وكان فشل المطالب السياسية فقط هو الذي أدى إلى الاهتمام بالمطالب الخاصة بالهوية، وقد استغلت نسوية من الأوليات، أمثال كارول جيليغان (Carol Gilligan)، مقولة الاختلاف لخلق وعي المشاكل الخاصة بالنساء، لأن دمج المطالب لم يساهم في تقدم «قضية النساء». وكان لهذه الحركات الموجهة ضد الدولة المركزية، الحيادية العمياء تجاه الاختلافات أو ضد الأحزاب التقليدية وأيديولوجياتها العالمية، في الواقع هدف هو تحويل العقليات، الذي راح إلى ما هو أبعد من طلب المساواة والمعاملة العادلة، وبفضلها دخلت بقوة مسألة الاختلاف والهوية، سواء أكانت إثنية، أم ثقافية، أم دينية، أم جنسية أم نوعية في النقاش السياسي للسنوات العشرين الأخيرة.

معيارية سياسية جديدة

يفسر تلاقي هاتين السلسلتين من العوامل التحول في الانتماء الثقافي الذي أصبح قيمة إيجابية، بعد أن كان قيمة سلبية ابتداءً من السبعينيات، تبعًا للتحركات من أجل الحقوق المدنية في الولايات المتحدة، وحركة «الأسود جميل» (Black is beautiful)، أو مطالب الهوية لعرب فرنسا (beur) ومطالب المسلمين الإنكليز في المملكة المتحدة. وكانت هذه الحركات تعتمد على وعي **إيجابي** للاختلاف والهوية، وبخاصة للإثنية، التي اعتمدت بعد قرون

من الاختفاء، فكرة سادت أكثر فأكثر، بأن المساواة في الحقوق والاندماج الاجتماعي يمران بقبول الاختلافات، وليس بتعامل حيادي ومجهول أو مصاب بعمى الألوان مع الأشخاص. إذًا، ليست الظاهرة الناتجة من ذلك كمية فقط، فهي نوعية أيضًا، وتظهر بتغيير في تقييم الهوية الثقافية وبتفسير جديد لمفهوم المساواة، عليه أن يتضمن ليس فقط المساواة في الفرص بين الأفراد، وإنما كذلك المساواة في التعامل والنظرة إلى مختلف الأصول الثقافية والجماعية.

عليه، يتصف التنوع الثقافي بظهور **معيارية سياسية جديدة** سوف تدخل في صراع مع القيم المركزية لليبرالية سوف يعطيها المفكرون الجماعيون حججًا لمصلحة «سياسة الاعتراف» ورفض الاندماج. وفشلت سياسات الدمج المرتكزة على المساواة التي لا تميز بالنسبة إلى الحركات الاجتماعية الجديدة والانتقادات الجماعوية لليبرالية، ولم يكن لها الأثر المرجو، إذ لم تطاول مباشرة مصدر اللاعدالة: التمييز تجاه الهويات الجماعية المهانة والمحتقرة. وهكذا، أصبح مفهوم الاحتقار والمعاناة الاجتماعية مركزيًّا في هذه المعيارية الجديدة[12]. ويجب على التحول في المفهوم الليبرالي الفرداني غير المتميِّز للحرية أن يُدخل بعدًا جماعيًّا وثقافيًّا جديدًا: الانتماء إلى جماعة إثنية أو إلى جماعة ثقافية ولغوية كانت قيمتها وهويتها قد أهينت سابقًا، ما أدى إلى مواطنة من الدرجة الثانية لأعضائها وإلى مشاكل قضائية كبيرة لدولة الحقوق، مشاكل شرعية الحقوق الجماعية للأقليات.

لكن هذه المعيارية الجديدة تتعارض كذلك مع التحليلات العالمية المحض في الماركسية أو الاشتراكية، التي لا تعترف بالجماعات الاجتماعية إلا من خلال صراع الطبقات وليس من خلال الثقافة أو الهوية. يجب من الآن فصاعدًا توصيف الصراعات الاجتماعية والسياسية كذلك بعبارات الثقافات والقيم، وبالتجارب الفردية في الإهانة والتمييز، بالمعاناة الاجتماعية التي لا

(12) حول موضوع الاحتقار الاجتماعي ومطلب الاعتراف، يُنظر، سابقًا، الفصل السابع من هذا الكتاب. يُنظر كذلك: Avishai Margalit, *La Société décente*, trad. fr. (Paris: Climats 1999); Axel Honneth, *La Société du mépris*, trad. fr. (Paris: La Découverte, 2006); Emmanuel Renault, *Souffrances sociales* (Paris: La Découverte, 2008).

تتحد بالاستغلال فقط وإنما تتضمن كذلك الاستبعاد على قاعدة إثنية أو دينية، وهي جوانب كانت غائبة كليًا في التحليل الماركسي، كما رأينا ذلك أيضًا بخصوص التضامن[13]. وتمثل أهمية مفهوم **الاعتراف**، بالمعنى الهيغلي، في الفكر الليبرالي ثورة فكرية مميزة، نادت بأن يُدخل مفهوم العدالة في مطالبته بالمساواة مطلب الاعتراف والتعويض.

يختصر الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور هذه الثورة المفاهيمية والسياسية هكذا: «حيث حاربت السياسات المعتمدة على مثال الكرامة العالمية لمصلحة أشكال من عدم التمييز التي كانت «عمياء» تجاه الاختلافات بين المواطنين، فإن سياسات الاختلاف تعيد تعريف عدم التمييز في أغلب الأحيان كأنها تطلب أن نصنع من هذه التميّزات قاعدة لتعامل مميَّز. وهي تصر على أن نولي اعترافًا ووضعًا إلى ما هو غير مشترك عالميًا[14] (الإثنية، التفريق في الجنس، الاتجاه الجنسي ...إلخ)».

حقوق جديدة للأقليات

ترمي التعددية الثقافية، أخيرًا، إلى خلق **حقوق** جديدة: حقوق ثقافية وجماعية خاصة بالأقليات الوطنية أو بالجماعات المهاجرة تسمح لها باسترجاع التأخير عندها. هذه الحقوق هي في تعارض مع المبدأ الليبرالي للفرد الذي هو وحده الشخصية القانونية، لأنه يمكن الجماعات أن تدّعي حقوقًا خاصة يمكن أن تسمح لها بحماية نفسها من **الخارج** ضد رحيل أعضائها، ومن الداخل، ضد تدخلات

---

(13) يُنظر، سابقًا، الفصل السابع من هذا الكتاب، و Gutmann & Taylor (dirs.), *Multiculturalisme*; Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. fr. (Paris: Éd. du Cerf, 2000); Nancy Fraser, *Justice Interruptus* (Londres; New-York: Routledge, 1997); Emmanuel Renault, *L'Expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice* (Paris: La Découverte, 2004).

والنقاش بين التحليلات الماركسية والتحليلات القائلة بالاعتراف هو في قلب (اهتمام) نانسي فرايزر وأكسِل هونيت: Nancy Fraser & Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (Londres: Verso, 2003).

يُنظر كذلك: Catherine Audard, «Exploitation ou exclusion?,» *Critique*, no. 642 (2000).

(14) Gutmann & Taylor (dirs.), *Multiculturalisme*, p. 38.

الثقافة الوطنية المشتركة أو الثقافات السائدة والأكثرية، والحقوق الأولى للحماية الداخلية هي بالتأكيد، الأكثر إشكالية لأنها تدخل في صراع مع الحقوق والحريات الأساسية للشخص. أما الثانية فهي كذلك صعبة التحقيق مع «الدولة–الأمة».

تتضمن هذه الإجراءات، مثلًا، المطالبات الإقليمية عند السكان الأصليين، الحقوق اللغوية للأقليات، استقلالية في الحكم أكبر، ضمان تمثيل سياسي عادل، منح أيام الأعياد المتعلقة بديانات الأقلية، إعطاء مصادر مالية خاصة، تطورًا لانتقال الحق إلى الإدارة المالية، مراجعة البرامج المدرسية حيث تؤخذ الأقليات في الاعتبار، التدريب الخاص على التنوع الثقافي لدى قوى الأمن والعاملين في الصحة والإدارة العامة في شكل عام، تطوير «التمييز الإيجابي» في دخول الجامعات، معاقبة التمييز اللغوي والتمييز العنصري.

كما نرى، فإن تعبير «الحقوق» خدّاع. المعني بذلك بالأحرى هو إجراءات وسياسات سوف تسمح باسترداد التأخير الذي لحق بالأقليات. لكن هذه المطالب ساهمت حتى في تغيير مفهوم المواطنة، الذي كان، حتى حينها، يُنظر إليه كأنه أعمى تجاه الفوارق، بطريقة يؤدي فيها دوره الاندماجي والذي سيتحول تدرّجًا إلى «مواطنة متعددة الثقافات» بالمعنى الواسع، كما قال ويل كيمليكا. لقد ظهرت مسألة حقوق الأقليات الثقافية والدينية وغيرها منذ بداية التسعينيات تقريبًا في الأمم المتحدة، في منظمة الأمن في أوروبا (L'organisation pour la sécurité en Europe)، في المجلس الأوروبي بخصوص معاهدة لغات الأقليات (1992) التي رفضت فرنسا التصديق عليها. إن النقاش الحاصل حاليًّا بشأن شرعة للحقوق الأساسية للمواطنين في الاتحاد الأوروبي تجعل أولئك الذين يريدون تضمينها ليس فقط الحقوق السياسية والاجتماعية، ولكن أيضًا الحقوق الثقافية، في مواجهة أولئك الذين يرفضون هذا التوجه. إن مسألة الوعي التي تحدثنا عنها سابقًا، أدت في الولايات المتحدة إلى **سياسات الاعتراف** (politics of recognition) وإلى البرامج المختلفة في **العمل الإيجابي** (affirmative action) أو التمييز الإيجابي في سنوات السبعين والثمانين، التي تم التخلي عنها حاليًّا لأن الزمن قد تجاوزها ولأنها أصبحت مرفوضة في مبدأها.

غير أن هذه المطالب تصدم شعورنا بالعدالة، بوصفها تعاملًا غير منحاز مع الأشخاص من دون الإشارة إلى الأصول العرقية، والثقافية، والجنس أو الاتجاهات الجنسية. ويبدو أن جميعها تعمل ضد تكوين «جماعة المواطنين» إذا ما استعدنا تعبير دومينيك شنابر، متحدة برغم الاختلافات الدينية، والثقافية، واللغوية والإثنية، وبعكس ذلك، تعمل من أجل الانقسامات والانفصالية في الوقت ذاته الذي يبدو الدمج والاشتمال السلاحين الأقوى للنضال ضد الإرهاب والتهديدات التي تطاول «الدولة-الأمة».

كيف يمكن إذًا ترجمة «الحق في الاختلاف» في القانون الإيجابي؟

تتأرجح التعدّدية الثقافية بين اتجاهين.

إما أن تستطيع حقوق الأقليات الجماعية **والعابرة** إرضاء المطالبات بالاعتراف والتعويض وتصحيح تجاوزات سياسة «الدولة-الأمة» وأخطائها، وذلك بفصلها أكثر عن الثقافة المسيطرة والسائدة. وتتضمن هذه الحقوق التي ترفعها الأقليات الإثنية - الثقافية تنوعًا كبيرًا من المقاييس التي يمكن تصنيفها في نوعين وفقًا لما إذا كان المراد بذلك النضال ضد أشكال التمييز تجاه شعوب مهاجرة أو أقليات وطنية تقطن البلاد الآن. في حالة الشعوب المهاجرة هناك الحقوق المتعلقة بالنضال ضد التمييز العنصري والتمييز الإثني، معايير الحماية والتمييز الإيجابي، حماية الممارسة الدينية والمدارس المذهبية، إمكان الوصول إلى المحاكم الدينية كتكملة لنظام القانون الوطني (الشريعة وبيت الدين). إنها حقوق للشخص لا تعطي سلطات إضافية لـ«الجماعات»، ولو كانت مسؤولية المحاكم مشتركة بين قانون الجماعة وجهاز الدولة القانوني. أما في وضع الأقليات الوطنية القاطنة البلاد، فإن مطالبها تطاول بالأحرى الحقوق اللغوية (معاهدة اللغات المحلية)، حقوق ملكية الأراضي التي تقطنها (هذه الأقليات) والتي أدت إلى خلق دولة جديدة في كندا للإنويت، الحق في استقلالية المناطق كما في كاتالونيا، وكذلك الحق في الاستفادة من الموارد الطبيعية المحلية، كما في حالة البترول وبحر الشمال في اسكتلندا. تختلف هذه الحقوق عن الحقوق المدنية والسياسية للمواطنة الفردية، وذلك لأنها جماعية أو ذات منحى جماعي،

وهي وقتية، مثلًا التمييز الإيجابي، ونحاول عبرها التعرف إلى الهويات المختلفة وإرضاء حاجات الجماعات الإثنية - الثقافية وإعطاءها مكانًا في المجتمع المضيف.

إما أن تكون هذه الحقوق مكتوبة في الدستور ويجب أن تصبح جزءًا من **حقوق الإنسان العالمية** التي يجب أن يكتمل إعلانها بإعلان الحقوق «الثقافية». هل تكون الحقوق الثقافية إذًا حقوقًا للإنسان مثل الحقوق الأخرى، كما تقترح ذلك جماعة فرايبورغ (Fribourg)[15]؟ هناك جواب ممكن سوف ندرسه، وهو أنه بدلًا من أن نؤسسها على المفاضلة والتصنع للانتماء الثقافي، فإن من الممكن تأسيسها على «حدث» أخلاقي أساسي، وهو المشاركة المتساوية بجميع الثقافات في كرامة البشرية. في هذه الحالة، تصبح الحقوق الثقافية، مع أنها جماعية، متوافقة مع الليبرالية. وقد حاول إعلان فرايبورغ في عام 2007[16]، أن يقدم مجموعة متجانسة وموحدة للحقوق الثقافية، عبر إدخالها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والإصرار على واقع أنه يجب عدم خلط هذه الحقوق الأساسية بالإجراءات الانتقالية الضرورية لـ «استلحاق» الثقافة المضيفة. وقد كتب باتريك ماير - بيش (Patrick Meyer-Bisch): «الأولى هي حقوق بشرية غير مشروطة، في حين أن الثانية ليست كذلك: إنها إجراءات لحماية الأولى، مُعبّر عنها بالحقوق العادية الفردية أو الجماعية [...]. ليس هناك في المبدأ أي منافسة بين هذين النوعين من المعايير، لأنهما ليسا على المستوى ذاته».

---

(15) Patrick Meyer-Bisch, *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée des droits de l'homme* (Fribourg: Éditions universitaires, 1998).

(16) مجموعة العمل التي سُميت «جماعة فرايبورغ» التي كانت مسؤولة عن تحرير الإعلان، تكوّنت حتى هذا التاريخ من: طيب باكوش، المؤسسة العربية لحقوق الإنسان وجامعة تونس، ميلان بيدو، جامعتي باريس X وجنيف، ماركو بورغي، جامعة فرايبورغ، كلود دالبيرا، مستشار، أواغادوغو، إيمانويل دوكو، جامعة باريس II، ميراي دلماس - مارتي، كوليج دو فرانس، باريس، إيفون دوندرس، جامعة أمستردام، ألفريد فرنانديز، OIDEL، جنيف، بيير إمبرت، مدير سابق لحقوق الإنسان في المجلس الأوروبي، ستراسبورغ، جان - برنار ماري، CNRS، جامعة روبير - شومان، ستراسبورغ، باتريس ماير - بيتش، جامعة فرايبورغ، عبدولاي سو، جامعة نواكشوط، فيكتور توبانو، كرسي الأونيسكو، جامعة أبوماي كلافي، كوتونو. يُنظر المشروع المنسوب إلى إعلان الحقوق الثقافية: *Projet relatif à une déclaration des droits culturels*, Unesco, Actes et documents 3, Fribourg, Éditions universitaires, 1997.

كيف ستكون ردة فعل الليبرالية تجاه هذه المعيارية السياسية الجديدة؟ كيف يمكن تكيف مفاهيم الليبرالية الأساسية من دون تدمير الأساسي فيها: الفرد السيد المتمتع بالاستقلالية في ما يخص انتماءاته الدينية والإثنية والثقافية، والتي تؤمنها له دولة القانون؟ كيف يمكن تجنب الخطأ الذي ارتكبه المدافعون عن «الحق بالاختلاف» في الثمانينيات في شكل خاص؟

إن أخطار التعددية الثقافية حقيقية تمامًا، وتتعلق في الأقل بثلاثة مظاهر.

أولًا، هناك **المبادئ** الخاصة بالليبرالية، سيادة الفرد، المساواة في الحقوق والعدالة كتجرد، وهي مهددة. بعد ذلك، تكون **الديمقراطية** والوفاق الذي تفترضه مهددين، عبر المطالب التي ترفعها جماهير بلا تجربة ديمقراطية وخاضعة لتراتبيات دينية واجتماعية، كما في الإمبراطوريات الاستعمارية. أخيرًا، تخضع وحدة «الدولة-الأمة»، الأساسية لحسن سير عمل دولة القانون، لقوى تؤدي إلى الانحلال، بسبب الاختلافات الثقافية التي ربما تكون شديدة. ويبدو هذا التهديد أنه ربما الأكثر وضوحًا، ولم يؤدِّ الربط بين الأقليات الدينية والتهديدات الإرهابية إلا إلى زيادة القلق. أي أسلحة تملكها الديمقراطيات الليبرالية لتعطيل مطالب الأقليات المضادة لليبرالية والديمقراطية في داخلها وللتوصل إلى دمجها من دون تدميرها؟ إنها تعاني جميعًا من «المأزق التصاعدي» الذي يجعلها تتردد بين تسامح التنوع وضرورة التضامن، والذي يجعلها عرضة بجميع أنواع التطرف.

مثال كيبك

هناك مثال سوف يسمح لنا بتوضيح إشكالات الليبرالية بطريقة مهمة جدًّا، لأنه لا يتعلق بسكان مهاجرين، وإنما بأقلية وطنية مندمجة جيدًا في دولة متعددة الجنسية وديمقراطية[17]، فهي ليست معادية لليبرالية، وإنما هي شعب

(17) وحتى لو كان لدى بعض سكان كيبك الناطقين بالفرنسية وعي متألم لانتمائهم الكندي =

ديمقراطي وجد نفسه في صراع مفتوح مع مبادئ الليبرالية باسم الدفاع عن هويته الجماعية. في عام 1977، وفي بداية تحرك سياسي مكثف لمصلحة الاستقلال بلغ أوَجَه مع فشل استفتاء 1980، صُوِّت على القانون الشهير 101 في كيبك. إنه مثال عن قانون مضاد لليبرالية في سياق ديمقراطي، وفي تناقض مع مبادئ الدستور الكندي، لأنه كان يرمي إلى الدفاع عن الفرانكوفونية والهوية الثقافية لكيبك، وذلك بمنع لصق الإعلانات التجارية بالإنكليزية والوصول إلى المدارس الناطقة بالإنكليزية لأطفال المهاجرين غير الناطقين بالإنكليزية. وقد زاد التشدد في عام 2002، فلم يعد مسموحًا للدولة المحلية باستعمال الإنكليزية في علاقاتها مع المؤسسات، وأصبحت الفرنسية مفروضة لغةً للعمل. ووضع القانون حدودًا لحقِّ الأهل في اختيار المدرسة لأولادهم، ولحقِّ المهاجرين في الاحتفاظ بلغتهم، وحقوق الشعوب الأولى في كيبك، أي الشعوب الأصلية، الهنود كريس (Cris) في خليج جيمس والإينويت الذين لا يتكلمون الفرنسية. ولم يتردد السكان الناطقون بالإنكليزية في كيبك في ترك البلاد بأعداد كبيرة والذهاب من مونتريال إلى تورونتو. لم يكن القانون 101 مضادًّا لليبرالية فقط، بل أُعلن أنه مضاد للدستور في عام 1988، ومن ثم استُبدِلَ بإجراءات جديدة في عام 1993 (القانون 86)، ولكنه كان يحتوي أيضًا تمييزًا تجاه الأقليات غير الناطقة بالفرنسية داخل كيبك، الذين - كما فعل الإيطاليون - احتجوا بقوة ضد هذا التعامل معهم. في عام 1995، كان لكلمة رئيس الوزراء باريزو (Parizeau) حين فشل الاستفتاء الثاني عن سيادة (وليس عن استقلال) كيبك داخل كندا، معناها الواضح في روح القانون 101: «لقد خسرنا، وهذا واقع! ولكن في العمق، كيف حصل ذلك؟ بوساطة المال واقتراع الإثنيات»، وهو يعني بذلك الأقليات الناطقة بالإنكليزية أو باللغات الأخرى، غير الكيبكية «بأصولها»، التي صوتت ضد سيادة كيبك. أليست المطالبة بتعامل مختلف إذًا بابًا مفتوحًا على جميع أنواع اللاعدالة؟ هذا المثال يختصر

= بسبب «غزو» وهزيمة مونكالم في عام 1759، إلا أنهم ليسوا مواطنين من الدرجة الثانية في كندا: إن حقوقهم الدستورية محمية تمامًا ومشاركتهم الدائمة في الحكومة الفدرالية وكذلك تأثيرهم في المجتمع المدني والحياة الاقتصادية تبرهن بوضوح اندماجهم.

صعوبات الهوية كلها بالنسبة إلى الليبرالي، وسوف تسمح لنا دراسة الحجج المقدمة بتحديد التهديدات في شكل أكثر دقة.

تهديدات الحرية

يبدو مثال الكيبك أولًا، مثالًا موضحًا حيث إنه يضع استمرارية **الجماعة** فوق الحرية الفردية. ويقدم المدافعون عن القانون 101 الحجة التالية، وهي أنه في سياق تاريخي وسياق ثقافي كما هي الحال في كيبك الفرنسية، وهي أقلية في القارة الأميركية الشمالية الناطقة بالإنكليزية، تبدو الحرية الفردية أقل أهمية من استمرارية حياة الجماعة المهددة في هويتها وثقافتها. ولا تصبح الهجرة مقبولة إلا إذا كانت أو أصبحت ناطقة بالفرنسية ولو كان ذلك ضد أمنيات العائلات بالذات. هكذا، وبما أن المساواة المجردة في الحقوق لم تساعد في التغلب على أشكال اللامساواة في وضع كيبك داخل كندا، فيجب إذًا استبدالها مساواة «مميزة»، وهكذا يتمتع أهل كيبك بحقوق أخرى بالنسبة إلى بقية الكنديين، لأنهم يمثلون «مجتمعًا متميزًا». إن التعامل مع حالات مشابهة بطريقة مشابهة من دون الأخذ في الاعتبار «المضمون» التاريخي والثقافي للشعوب المعنية، يؤدي إلى إنكار الأوضاع الخاصة، مثلًا خطر اختفاء ثقافة ونمط حياة تتعلق بهما الشعوب، لأنهما يحددان جزءًا كبيرًا من هويتها. إن عدم حماية اللغة الفرنسية أو تطبيق ثنائية اللغة في كيبك، بدلًا من الاعتراف بها بصفتها «مجتمعًا متميزًا»، يؤدي إلى نوع من اللاعدالة ويحرم سكان كيبك من جزء أساسي من هويتهم ومما يشكل كرامتهم. هنا يجد الحياد الدستوري، في المفهوم الليبرالي للعدالة، نفسه في موقع الخطأ. وتكون نتيجة ذلك، كما يقول أعداؤها، أنها تساعد أولئك الذين هم حاليًّا في موقع قوة أو الأكثرية: وفي هذه الحال الناطقين بالإنكليزية. وهكذا، يفرض نفسه مفهوم «المجتمع المتميز» مع حقوقه الجماعية الخاصة، مع أن هذا قرار سياسي مناقض للحقوق الدستورية، لأنه يحمي مجتمع الأقلية من خطر الانقراض.

لكن مثال كيبك يوضح حقيقة أكثر تهديدًا بكثير: خضوع الفرد لجماعته، خضوعًا كانت الليبرالية حاربته منذ بداياتها. وتشعر الجماعة بأنها مهددة في

هويتها الجماعية إذا ما أُجبرت على قبول عدد كبير من المهاجرين الناطقين بلغات مختلفة، وإذا ما حصلت داخلها زيجات مختلطة، أي تهجينًا، وإذا ما تطورت التعدّدية وتحرر الأفراد. غير أن الأخطار التي تمثلها هذه الحقوق الجماعية الجديدة، والتي يُفترض بها الدفاع عن الجماعات الثقافية، تصبح جسيمة إذا لم يعد للفرد الحق في ترك جماعته بحرية، ثم تصبح «الرِّدَّة جريمة» كما يقولون. لنأخذ أمثلة أخرى أكثر تطرفًا للمشكلة ذاتها، فعند الجماعات اليهودية المتزمتة جدًّا، إذا تزوجت فتاة بغير يهودي يُزال أثرها من العائلة وتُدار صورتها نحو الحائط، في إجراء رمزي، ما يعني أنها من الآن فصاعدًا ميتة عند الجماعة التي خانتها. وفي الجماعات الباكستانية التقليدية، إذا رفضت فتاة زواجًا مدبرًا أو عاشرت غير مسلم، تُهدد بالموت. هذه الظاهرة تتكرر بطريقة عنيفة إلى حد ما في الجماعات كلها المغلقة على نفسها والمهددة، ولكن أيضًا في مجتمعات ليبرالية ظاهريًّا. إن خطر الانتماء هذا هو الأكثر تهديدًا لليبرالية وهو يغذي تعارضه مع القوانين الجماعية والدينية في شكل خاص.

إضافة إلى ذلك، تبدو التعدّدية الثقافية نوعًا من المحافظة المعادية في شكل حاسم **للعالمية**، التي تنادي بمثال التعامل المتساوي للأشخاص والأفعال، فهي تهدد ما هو مشترك لأعضاء الجسم السياسي لمصلحة الخصوصية والصفة الفريدة عند مجموعة ما وعند ثقافة ما، واللتين هما جديرتان باحترام الحقوق الخصوصية وحمايتها، سواء أكانت الحقوق الجماعية للأقليات الوطنية والتاريخية في حكم ذاتها وحماية تقاليدها بطريقة مميزة، وخصوصًا مفهومها للعدالة، أم كذلك الحقوق الثقافية للأفراد في ممارسة ديانتهم ولغتهم.

أخيرًا، هناك مظهر آخر للتعددية الثقافية، وهو خطر على الليبرالية ومفهومها للحرية: مفهوم العدالة بصفتها تعويضًا. يبدو مطلب العدالة في الواقع مدفوعًا في شكل خاص **بالضغينة**، لأن التاريخ ولاعدالته هما في قلب المطالب والمطالبة بالاعتراف، وأحيانًا بالتعويض. يجب إذًا المحافظة على حقيقة ثقافية غير مشتركة عالميًّا، وعلى اختلافات ليس لها بالضرورة قيمة عالمية، لكنها أيضًا تجد تبريرها في الماضي، في الاستبعادات أو الملاحقات

التي طاولت بعض المجموعات. ويذهب هذا الموقف من الاختلاف إلى أبعد من ذلك، حيث يقترح لامساواة جديدة لتصحيح تلك التي حصلت في الماضي: **التمييز الإيجابي**، الذي سيسمح لطلاب الجماعة الأقلية بالوصول إلى أفضل الجامعات تحت عنوان التعويض وليس الكفاءة، المساواة بين الرجال والنساء ...إلخ. وترتكز المعيارية السياسية الجديدة في الواقع، وفي أغلب الأحيان، على التاريخ والعدالة بصفتهما انتقامًا أو تعويضًا. لقد حصل ظلم تاريخي (تجاه السود، واليهود، والأرمن، والنساء المحرومات من الحقوق المتساوية في العائلة والمهن، والحركي[18]، وأولاد المهاجرين المغاربة، والأتراك المهاجرين في ألمانيا والمحرومين من المواطنة ...إلخ). ويجب أن يحصل تعويض. وستكون العدالة على قدر التعويض أو الانتقام. إذًا، لا يمكن في شكل أساسي، الهوية الثقافية أن تكون قيمة إيجابية عند الليبرالية لأنها تصدم في الصميم مفهومها عن الحرية الفردية والتحرر من وصاية الجماعات. إنها، في الحقيقة، قيمة عند **المحافظة** كما كانت دائمًا، وهذا ما يشير إليه مرارًا ستيفان هولمز.

التهديدات على الدولة-الأمة

أكدنا في البداية أمرًا ظاهر التناقض («التناقض الليبرالي»)، بأن الليبرالية متضامنة مع «الدولة-الأمة» بالمعنى المزدوج لدولة القانون ودولة الرعاية، غير أن التعددية الثقافية، بصفتها سياسة وحدثًا اجتماعيًا في آن، كانت ذا تأثير في إضعاف «الدولة-الأمة» وتفاقم الانقسامات وتهديد الوفاق الذي من دونه لا تبدو إعادة التوزيع والتضامن في الديمقراطيات الحديثة قادرة على العمل. إن مطلب الاعتراف، كما عند المطالبين بالجماعوية، يحاول الحفاظ على **الفصل** والتجزئة بين الجماعات البشرية بدلًا من جمعها ودعم الشعور بمقدار مشترك والمواطنة المتساوية والوطنية، لأنه ليس المهم لكل واحد ما يستطيع أن

(18) الحركي (Harki) هو المواطن الجزائري الأصل الذي كان يخدم في الجيش الفرنسي في الجزائر المستعمَرة وحارب مع فرنسا ضد المجاهدين الجزائريين خلال الثورة 1954-1962. (المراجع)

يتشارك به مع أي مواطن آخر، وإنما ما يسمح له بأن يتماثل مع جماعة تحت - وطنية (subnational) ذات تاريخ وتقاليد مختلفة، وأن «يحافظ» على ثقافة خاصة وفريدة يُنظر إليها كأنها لا يمكن استبدالها.

إن تطوّر المملكة المتحدة هو أنموذجي من وجهة النظر هذه. لم تؤدِّ الهجرة أو التعامل مع الأقليات في وقت أول، إلى إعادة التفكير بطبيعة الهوية الوطنية التي بدت وكأنها بدهية. وبقي التسامح، الذي كان في أغلب الأحيان مرادفًا للامبالاة بالآخر، وحتى بالاحتقار لمن هو أدنى وضعًا، القيمةَ السائدة، مُخفيًا في أغلب الأوقات نسبوية أخلاقية. لكن، وفي وقت ثانٍ، سوف يُجبر الخطر الحقيقي للقومية الكامنة عند الشعوب المهاجرة على ضرورة العودة إلى مسألة الهوية الوطنية. كيف يمكن خلق الولاء للديمقراطية وللثقافة الإنكليزية عند الشبان المسلمين المعادين لحرب العراق أو أفغانستان؟ وتعود مسألة المواطنة والهوية الوطنية إلى السطح لتصد تهديدات الانفجار وفقد المعنويات. هكذا، وبدءًا من أعوام 2000، أدت التعددية الثقافية إلى تساؤلات كثيرة وردة فعل قوية للدفاع عن الطابع الوطني، عن **بريطانية** (Britishness) البلاد وقيمها التقليدية، التي كان المهاجرون يجهلونها في أغلبيتهم، ومن هنا أُدخِلت احتفالات المواطنة على الطريقة الأميركية، في بلاد لم تكن تعرف حتى حينذاك المواطنة ولا تذكرة الهوية، وإنما فقط وضع رعايا صاحبة الجلالة والكومنولث التابع لها.

النقاش النظري لتعدد الثقافات

لنتطرق الآن إلى النقاش النظري الذي أثارته التعدّدية الثقافية. يقول ويل كيمليكا بحقٍّ إن النقاش ليس نقاشًا نظريًّا، وإن الفلاسفة ليسوا دائمًا مؤهلين لفهمه، لأنهم يبسطون الاختلافات ويتجاهلون في أكثر الأحيان تعقيدات الأحداث والمواقف. ويبقى النقاش النظري مهمًّا، لأنه يطرح أسئلة مهمة عن طبيعة الليبرالية، عالمية أو تعدّدية وفقًا لوليام غالستون وجون غراي (John Gray)، معيارية أو سياسية محض وفقًا لجون رولز، أو غيرت بالعمق رؤيتها لذاتها ولتوتراتها الداخلية.

حجج «الحق في الاختلاف»

أولًا، تبدو الليبرالية غير متجانسة مع حجج التفاضل والثقافة، التي تؤكد ما يُدعى «الحق في الاختلاف».

لنبدأ بنقد حجة ما تمكن تسميته «الاجتماعي». تقول لنا الحجة الاجتماعية - التاريخية في شكل ضمني، إن التغييرات الاجتماعية تفرض معايير جديدة يجب الاعتراف بها وتصبح هكذا مبررة. وإذا كان المفهوم الجديد للعدالة يمر عبر التفاضل ورفض العالمي والتعويض تجاه حالات اللاعدالة الممارَسة وتبني الحقوق الخاصة بالجماعات، فيجب إذًا على الليبرالية قبوله، وإلا فإنها ستفقد الصلة مع «الحداثة» الجديدة. غير أن هذه الحجة غير مقبولة، لأنها تخلط التوصيف بالتبرير، ولا يقول لنا التحليل السوسيولوجي شيئًا عن صحة هذه التغييرات طالما أن مفهوم العدالة ومفهوم الخير اللذين تحملهما لم يُذكر توضيحهما وتجربتهما. بيد أنه لا يمكن بتاتًا الانتقام أن يمر عبر العدالة، ولا يمكن أبدًا العدالة أن تنفصل عن الحيادية في التعامل. إذا كان هذا هو الأساس المعياري لسياسة التعدّدية الثقافية، فإن هذه لا مستقبل لها. وتعرِّف الليبرالية العدالة بالحيادية، وهنا نستطيع أن نستشهد بالفيلسوف الإنكليزي هنري سيدجويك: «ليس من العدل أن يتبنى الشخص ألف سلوكًا تجاه الشخص باء يكون سيئًا إذا ما تصرف باء بهذا الشكل تجاه ألف، وذلك لسبب وحيد، وهو أنهما شخصان مختلفان، ومن دون أن يوجد بين طبيعة هذين الفردين ووضعهما من اختلاف يمكن ذكره بصفته دافعًا عقلانيًا للتعامل معهما في شكل مختلف»(19). إن هذا **الدافع العقلاني** هو الناقص هنا، لا إرادة الانتقام أو التعويض عن الظلم السابق دافعًا حكيمًا وكافيًا للتخلي عن الحيادية والمواطنة «غير المتميزة» مع نجاحاتها كلها. إن منطقًا كهذا يُبيّن لنا في شكل مباشر ما ينقص مطلب الاعتراف لكي يصبح مطلب عدالة.

---

(19) *The Methods of Ethics* (1874), liv. III, chap. XlII, trad. fr. dans: Catherine Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme,* 3 vols., t. II, (Paris: PUF, 1999), p. 193.

إذًا، ليس مبدأ التفاضلية متوافقًا مع الليبرالية، لأنه مضاد للعقلانية وللعالمية، وهو يرى في التعدّدية الثقافية حدثًا تمكن تسميته «ما بعد الحداثة» بمعنى أنه يعيد طرح السؤال بشأن مفاهيمنا التقليدية في التسامح والاحترام والعدالة، والتي تفترض جميعًا وجود ما هو عالمي ومماثل يمكننا التعرف إليه من خلال التنوع، وهذا ما سماه كانط «الصفة المفهومة». ويعتبر كانط أن الكائن البشري وهذا هو في قاعدة الليبرالية الكلاسيكية «يملك صفة تجريبية [**نقد العقل المحض** A538/B566 (*Critique de la raison pure*)] ستصبح أعماله بوساطتها - بوصفها ظاهرات - مقيدةً من جهة وأخرى وفقًا لقوانين ثابتة في الطبيعة (...)، وثانيًا يجب مع ذلك إعطاء هذا الموضوع **صفة مفهومة** تصبح بوساطتها السبب لأعماله المعتبرة ظواهر، ولكن التي لا يجد نفسه بالذات خاضعًا لأي شرط من الحساسية ولا يكون بذاته ظاهرة». ومن دون هذه «الصفة المفهومة»، المشتركة بجميع البشر، ليس للحريات المتساوية للجميع أي معنى.

ثانيًا، تتوق التعدّدية الثقافية إلى تغذية نفسها من **جوهرانية ثقافية**، أي اعتبار الثقافات، كما الطبقات الاجتماعية قبلها، حتميات ميكانيكية. وتتعاطى هذه الجوهرانية مع الانتماءات كأنها ماهيات جامدة، وتؤدي إلى نسبوية ثقافية تمنع إيجاد وفاق سياسي متوافق مع مجتمع متعدد الأصول والثقافات. وبالنسبة إلى النقد التفاضلي والمابعد الحديث، يعتبر تنوع الثقافات **أساسيًّا**، ولا يمكن الحديث إلا عن تواريخ، وثقافات وتجارب لا تُختزل وجوديًّا. ويوجد الأنموذج عن رفض العالمية هذا في التفكير بوضعنا الأخلاقي بعد أوشفيتز، كما صار تطوره منذ مدرسة فرانكفورت وفالتر بنيامين (Walter Benjamin) وحتى جان فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard)، هانس يوناس (Hans Jonas) أو إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas). إن الفلسفة الأخلاقية التي حملتها عالمية عصر الأنوار ومفهوم العدالة الذي جسده أفلست لأنها سمحت «شرعيًّا» بالقضاء على شعب مرتبط تمامًا بالحفاظ على هويته: وهو الشعب اليهودي. إن الليبرالية محكوم عليها أخلاقيًّا بسبب عالميتها المبهمة وإيمانها بالعقل. والفكرة الرئيسية في هذه الحجة مدهشة. في الواقع، يتوجه الاحترام، بمعنى كانط والليبرالية، إلى البشرية غير الشخصية، إلى ما هو قابل للتبادل، وليس إلى الفردية، أي ما هو فريد

عند كل منا. غير أن جرائم القرن العشرين كلها، سواء أكانت سوفياتية أم نازية، كانت ترمي إلى تدمير «المختلف» والفريد باسم كيان أعلى ومجرد هو التجسيد الوحيد للإنسانية: الشعب الألماني أو البروليتاريا. وكما يقول ليفيناس، لأنه بشكل أساسي، الآخر هو **الغير**، وهو جذريًّا مختلف وفريد، لذا يجب احترامه والحفاظ عليه: «هذه الدعوة للمسؤولية تمزّق أشكال التعميم التي **يقدمها لي** علمي **ومعرفتي** بالآخر، كأنه مشابه لي، لكي أكتشف نفسي في وجه هذا القريب بصفتي **مسؤولًا** عنه، وكذا فريدًا ومختارًا». ويشتمل وهم العقلانية الليبرالية على محو هذه الغيرية التي لا تُختزل، هذه الفضيحة لوجود الآخر، ولوجهه، لكي تختصرها بالشبيه والمفهوم. لهذا أراد ليفيناس اقتلاع هذه التجربة من «طغيان الجوهرانية» وأراد أن يذهب، كما قال، «إلى ما بعد الكائن».

لكن هل هذا يعني أن الحجج التفاضلية تملك قيمة حقيقية؟ في الحقيقة، تختفي قوتها الأخلاقية ما إن تُذكر حصرية تجربة إذلال، أو أكثر من ذلك إبادة جماعية، فالسياسات القائلة بالهوية هي سياسات استبعاد ما إن تختفي القدرة على التبادل وعلى فهم العدالة كتبادل، وتصبح عمياء بسبب شدة الأذى الذي وقع أو تم تحمله، وتدمغ «ندوب الذل» التي تكلم عنها أفيشاي مارغاليت (المرء) مدى الحياة، وتعود لتتأجج حين تُعاش المشاعر الماضية من جديد. لهذا، فإن واجب التعويض مهم جدًّا بأمل التحرر والانفتاح على المستقبل. لكن، إذا كان الاعتراف بالقمع والاستعمار أو الإبادة الجماعية واجبًا أخلاقيًّا، فليس بسبب هذه الصفة الوحيدة، وليس كذلك لأننا نستطيع أن نضع أنفسنا مكان الآخر ولأن المأساة نفسها يمكن أن تطاولنا، بل السبب هو أن مسؤوليتنا تجاه هذه الأنواع من الإذلال ترسم إنسانية مشتركة، «عالمًا إنسانيًّا مشتركًا» إذا ما أردنا استعادة عبارة حنة أرندت (Hannah Arendt).

الحجج القائلة بالجماعة

إن حجج الفلاسفة القائلين بالجماعة تبدو أكثر قربًا من الليبرالية التي يملكون معها، برغم كل شيء، تجانسًا عميقًا. ومع ذلك، وحتى لو كانت هذه مقنعة، فسوف يرفضها المفكرون الليبراليون.

تؤكد الحجة الأكثر حسمًا، والتي يذكرها تشارلز تايلور أيضًا، عدم اختزال الثقافات، ووحدانيتها، **وواجبنا الأخلاقي تجاه ما هو وحيد**. أما الصيغة الأكثر تكلفًا لهذه الحجة التي يعطيها تايلور والتي تبدو متوافقة أكثر مع الليبرالية، فهي مشتقة مما يسميه أخلاقيات الأصالة (**أخلاقيات الأصالة** *Ethics of Authenticity*, 1992) ومن المنعطف الذاتي في الثقافة الحديثة. ويوجد في أصل قلق الحداثة مفهوم الأصالة وتحقيق الذات والتعبيرية، الذي يتعلق تمامًا بالفردانية الليبرالية كما صار تحويلها مع مِل وتحت تأثير هامبولت. كل واحد منا - وهنا يعيد تايلور هذه الفكرة إلى هردر - يملك طريقة وحيدة في تحقيق إنسانيته. أن يكون مخلصًا لنفسه، ذلك الأمر الأخلاقي الأساسي الذي يتضمن القبول بهويته الثقافية الخاصة وبإعطائها القيمة، بدلًا من إخفائها أو كتمها. إذًا، تحيي «أخلاقية الأصالة» هذا المثال الأعلى الأخلاقي، الذي انطلاقًا من توصيف الكائن البشري بعبارات القدرات، يرى في الثقافة والتقليد عنصرين مكونين للهوية الأخلاقية. ويستعيد جون ستيوارت مِل هذا المثال الأعلى في دفاعه عن الحرية والفردية والتعددية كما رأينا (المقدمة والفصل الثالث). يجب عليه في النتيجة أن يجد نفسه في تناغم مع هذا المفهوم للهوية الشخصية.

في الحقيقة، ومن فكرة أنه لا توجد طبيعة بشرية مشتركة وعالمية وإنما تنوع في الثقافات، يستنتج القائلون بالجماعة نتائج مختلفة تمامًا عن تلك التي عند الليبرالية. هم يشددون على الكرامة المتساوية للثقافات، التي تساهم جميعًا بطريقة معيارية في النسيج العام، وكذلك على شرعية الاعتراف بها في الحقل العام. إن تدمير أو احتقار واحدة منها يعني تدمير جزء منا بالذات، من الإنسانية. إن غلبة حجة المنادين بالجماعة لمصلحة الحفاظ على التنوع الثقافي هي في أنها **حجة أخلاقية** وليست فقط دعوة لرؤية الأحداث. والمثال الأصلي للإذلال هو أساس هذا المطلب بالاعتراف، وقد وجد صوغ شهير استُعير في ما يبدو من الكاتب سول بيلو (Saul Bellow) الحائز جائزة نوبل: «حين ينتج شعب الزولو (Zoulous) كاتبًا مثل تولستوي، فسوف نقرأه حتمًا[20]». يوجد هنا بالتأكيد ما يدعو للتفكير. إن مطلب الاعتراف الذي تطلبه

---

(20) ذكرها ش. تايلور (في: Gutmann & Taylor (dirs.), *Multiculturalisme*, p. 42)، الذي يشير =

مجموعات اجتماعية تم إذلالها هو بالتأكيد مطلب التعويض أحيانًا، وليس المطلب الكلاسيكي في المساواة، لكنه يرتكز على بداهة عدم وجود طبيعة بشرية بمعزل عن الانتماء إلى ثقافة معينة وخاصة. لهذا السبب تملك النظرية القائلة بالجماعة قوة أخلاقية حقيقية حين تطلب اعترافًا يذهب إلى أبعد من الاحترام البسيط أو التسامح، كما اقترح ذلك تشارلز تايلور.

أن تكون مسيحيًا مثلًا، ليس خيارًا لحياة شخصية، لكنه يفترض مساندة جماعة سياسية واجتماعية وحمايتها ومن دونها لا يمكن أن تعبّر هذه الاختيارات الحياتية وهذه المعتقدات عن نفسها وأن تكون مشتركة. إنها إذًا هوية شخصية وجماعية في الوقت ذاته. وقد كتب تشارلز تايلور في **حرية الحديثين**: «لا يمكن أن يحافظ الفرد الحر على هويته إلا في مجتمع أو ثقافة من نوع محدد، إنه بالضرورة معني بشكل هذا المجتمع وهذه الثقافة بمجملها». ويعتبر الكتّاب المنادون بالجماعة، أن على المطالب الثقافية أن تدخل في النتيجة في مفهوم العدالة الاجتماعية[21]. ومن الأساسي الأخذ في الاعتبار أشكال التفاعل مع الآخر، لأن تأكيد الذات عبر الآخر ضرورية لنكوِّن أنفسنا، ولخلق صورة إيجابية عن الذات كما يعرف ذلك الكثير من المحللين النفسيين، وخصوصًا منظري العلاقات بين الذات والأغراض/ الأشياء (Objectales)[22] (Théories des relations objectales).

إن الحجة الأقوى في تلك الحجج هي بالتأكيد تلك التي تشدد على أهمية التماثلات الثقافية في التكوين الأخلاقي للشخص. هذه الحجة، المركزية عند الليبرالية، لا تكون دفاعًا عن الاختلاف في حد ذاتها، لكنها على علاقة

= إلى أنه حتى ولو لم يكن الاستشهاد آتيًا من سول بيلو، إلا أنه أنموذجي لاحتقار الثقافة غير الغربية، من جهة أخرى، فسَّر نقد خبير إلى أي درجة كان اختيار هذا المثل سيئًا لأن هناك أدب زولو أصيلًا في أفريقيا الجنوبية، حيّ في شكل خاص في النضال ضد التمييز العنصري.

(21) Iris Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton UP, 1990).

(22) يُنظر مثلًا: Jessica Benjamin, *Les Liens de l'amour* (Paris: Métailié, 1992).

[في مدرسة التحليل النفسي تكون العلاقة بالغرض/ الشيء علاقة مع الأغراض/ الأشياء التي تشكل العالم الذي يعيش فيه الفرد وهو عالم داخلي وخارجي في آن. الغرض هو دائمًا موضوع الرغبة. وهذا الغرض المرغوب فيه قد يكون شخصًا. أبرز أصحاب هذه المدرسة سيغموند فرويد وميلاني كلاين وكارل أبراهام ووليام فيربيرن وموريس بوفيه. (المراجع)]

بالهوية الشخصية وبالفردية، وهي تُقدم نفسها بطريقة مزدوجة، فتصف أولًا الشخص الذي هو موضوع العدالة لا بصفته كائنًا مجردًا من دون تاريخ ومن دون جذور، ويخضع مع ذلك لتجربة إنسانية في الظلم والاستغلال وكذلك الاحتقار، في رفض وضع الفرد الأخلاقي من خلال إذلال ثقافته أو تاريخه وكذلك فرادته. وترتبط هذه الحجة، بعد ذلك، الكرامة الشخصية بالاعتراف الذي يقر بالثقافة التي ننتمي إليها. وفي الواقع، ليس الشخص وحده هو الذي يوضع موضع النظر من خلال الاحتقار أو الإذلال، ولكن أيضًا القيم والمشاريع التي تحدده وتكوِّن هويته الأخلاقية، والتي من دونها لا تعود له حقيقة في نظره. إذًا، يرتبط تكوين الشخص، والمعنى الذي يملكه عن قيمته الذاتية وما تتطلبه هذه منه، تمامًا بوجود جماعة ثقافية تحمي وتعبِّر عن القيم التي يتماثل معها الشخص، وإن احتقار أو تجاهل هذه الجماعة يعني تدمير فرص تطور الأنا، وكذلك تفتحها، وهذه هي القيم الأساسية عند الليبرالية، وفي كل حال منذ كتابات مِل.

يمكننا استعمال حجة مأخوذة من فيتغنشتاين لدعم هذه الفرضية. إن علاقة الذات بالذات تمر عبر ألعاب اللغة التي لا يمكنها أن تبقى «خاصة»، ولكنها تفترض تفسيرًا وفهمًا كامنًا عند المتكلمين الآخرين. إن تخفيض قيمة هذه اللغة وجماعة المتكلمين بها أو تدميرهما، يعني تدمير إمكان التعرف إلى الذات، وفهم هويته الذاتية وتنمية الثقة في الذات واحترام الذات التي تسمح لنا بأن نكون أعضاء بكل معنى الكلمة في المجتمع بكامله.

إن معنى النقاش عن التعددية الثقافية هو إذًا في معرفة ما إذا ما كان الانتماء الثقافي **عنصرًا مكونًا** للهوية الأخلاقية عند الفرد، كما يؤكد ذلك تايلور، وأن له قيمة في حد ذاته ويبرر «الحق في الاختلاف»، أم إنه **وسيلة** فقط من أجل تفتحه وتطوره، حيث يعطيه سياقًا من الخيارات ذات المعنى والتي تعطي لحريته معنى حقيقيًّا؟ هنا بالذات يتعارض المفكرون الليبراليون مع القائلين بالجماعة، لأن الليبرالية أكدت بوضوح أن الهوية الثقافية ليست وسيلة للحرية الفردية. وفي الحقيقة، تملك الليبرالية الوسائل التصورية للخروج من مأزق الجماعة. وفي

الواقع، يوحي كل تاريخ الليبرالية لنا باتجاه آخر غير اتجاه عالمية عصر الأنوار. وإذا كانت الليبرالية **الواحدية** moniste ضعيفة أمام تهديدات التعدّدية الثقافية، فما هو وضع الليبرالية **التعدّدية**، التي رأيناها تظهر في شكل منتظم عند لوك ومفهومه للتسامح، وعند مونتسكيو، وعند مِل أو عند إزايا برلين وريمون آرون في القرن العشرين؟ هل يمكن إعادة بناء حجة في مصلحة التعدّدية الثقافية منسجمة مع روح الليبرالية، على قواعد جديدة؟

تعدد ثقافي ليبرالي، هل هو ممكن؟

تحت تأثير النقاش الذي دار بين الليبراليين وبين المنادين بالجماعة في التسعينيات، جرى تطور كبير عند الليبرالية الحالية، ولم يعد هناك في أيامنا واحد يدافع عن مواقف متطرفة جدًّا، كمواقف ستيفان هولمز. لقد تعلمت الليبرالية الكثير، وجدّدت نفسها في شكل مذهل، وأصبحت قادرة على إعطاء حجج لمصلحة «تعدد ثقافات ليبرالي». ويمكننا حتى أن نقول، مع ويل كيمليكا، إن هناك وفاقًا يسود من الآن فصاعدًا، وإن الليبرالية تحولت إلى احترام الهويات الثقافية، وكذلك إلى مراقبة تجاوزات «الدولة-الأمة» ولكنْ بعباراتها الذاتية، التي سوف ندرسها الآن. لقد أصبحت حماية الحفاظ على تنوع الثقافات ومساعدته أمرًا ضروريًّا في ديمقراطية ليبرالية، شرط أن نقول إن الأفراد، لا الثقافات، هم المتساوون، وأن نرفض كل مفهوم جوهري للثقافات. سوف ندرس بسرعة إعادة التجديد هذه قبل أن نحدد العناصر الأكثر أهمية للحجة الليبرالية، التي هي مهمة بالتأكيد في حد ذاتها لكنها قادرة بلا شك على أن توضح كذلك معضلات الجمهوريانية في فرنسا تجاه مشاكل مشابهة. وبما أن الاثنتين جاءتا من التقليد ذاته في فلسفة عصر الأنوار، فإنهما تتصفان بالفردانية والعالمية، بالتالي هما في حيرة بسبب مطالب الهوية، غير أن تطورهما الحديث بدا مختلفًا تمامًا.

ليبرالية تعددية

إن النقطة الأولى التي تجب الإشارة إليها هي أن التوافق الليبرالي بشأن

التعدّدية الثقافية حصل على قاعدة التعدّدية. وتعتبر الليبرالية التعدّدية أن الثقافات هي أداة للحرية الفردية، وليست تحديدًا لها. وقد كتب ويل كيمليكا: «إن المصالح القوية المرتبطة بالثقافة والهوية هي في تجانس تام مع مبادئ الحرية والمساواة الليبرالية، وتبرر إعطاء حقوق خاصة للأقليات». تلك هي الطريق التي اختارتها الديمقراطيات الليبرالية، ألمانيا، المملكة المتحدة، الولايات المتحدة، كندا، في أكثريتها، وذلك باسم الدفاع عن الحرية الفردية لا عما يسمى «الحق في الاختلاف».

رأينا أن تاريخ الليبرالية يتضمن تقليدين. بالنسبة إلى الأول **(الواحدية)** الحقيقة واحدة، وحين نرتفع إلى مستوى العقل المشترك وننتزع الكائنات البشرية من خصوصياتها ومعتقداتها الحزبية، فإن الدول تصبح قادرة على تحقيق السلام والعدالة. إن الفكرة القائلة بأن استخدام العقل يؤدي إلى السلام والوحدة بين البشر هي قديمة قدم الفلسفة الغربية، من أفلاطون وأرسطو إلى هيغل. هذا الموقف، الذي كان ولا يزال كذلك موقف الجمهوريانية على الطريقة الفرنسية، يفترض وجود عقلانية **ذات منطق واحد** تتطلب ترك تنوع المعتقدات بوصفها غير عقلانية، فهو مثلًا في أساس السياسة العلمانية في فرنسا. وتعتبر الفلسفة العالمية في عصر الأنوار، أن التنوع عرضي ويجب أن يتلاشى في نهاية المطاف بفضل التربية والتطور.

أما **التعدّدية**، فهي بعكس ذلك، رؤية أخلاقية وسياسية تتعاطى بجدية مع تنوع الثقافات وتقبل بضرورة تكوين توافق سياسي على هذه القاعدة[23]. حتى أن تأكيد الحرية يأتي من هذه التعددية الأكيدة التي أنتجت الليبرالية بوصفها حدثًا بشريًّا أساسيًّا، لأن هناك ضرورة للاختيار ولحسم القرار بين خيارات غير قابلة للقياس. لنتذكر أن الليبرالية التعددية وُلدت من حروب الديانات، ومن

---

(23) نتابع هنا تحليل جون رولز (John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia UP, 1993)).

بسبب «واقع التعددية» وبقدر ما يسمح غموض المعاني وتعددها بفهم التمفصل بين التحولات الاجتماعية (الهجرة ما بعد الاستعمارية)، وطرائق التفكير الجديدة (التعددية كمفهوم لحقيقة متناقضة مع الواحدية العقلانية) والمفهوم الجديد للتسامح (تعددي ولكنه غير محايد).

الاعتراف بالتعددية الراديكالية للمعتقدات وللحقيقة، وقد أدت استحالة تكوين سلام أهلي على مفهوم واحد للحقيقة والإيمان إلى قبول تعددية القناعات وإلى محاولة إيجاد مصالحات، **طريقة عيش معًا/ تسوية موقتة** (modus vivendi) ومؤسسات عامة قادرة على تحييد النزاعات من دون إعلان موقف حول وضع القيم في حد ذاتها. إن حيادية الدولة القِيَمِيّة (axiologique) لم يكن هدفها إنكار شرعية الأديان ونظم القيم، ولكن محاولة جعلها تعيش معًا. وكما كتب شارل لارمور (Charles Larmore)، فإن حيادية الدولة هذه تصف «شعبًا ذا حياة مشتركة لا يمكن اعتبارها خالية من الخلافات المتعلّقة بمسائل عميقة، وكقاعدة عامة، لا يظهر المفهوم الليبرالي إلا في مجتمعات كانت ضيعت ثقافة متجانسة وخضعت لعنف المحاولات السياسية الرامية إلى فرضها من جديد»[24]. إن الطريقة التي فهم فيها العالم الليبرالي التعددية والتسامح الناتج منها هي في تناقض صارخ مع إرث اليعقوبيين الجمهوري. وتبدو الانقسامات غير قابلة للحل، لذا يجب التوافق معها ومحاولة الوصول، تحت ضغط ضرورات الحياة المشتركة، إلى توافق. هذا هو ما سمته جوديث شكلار «ليبرالية الخوف»: إن تطور حرية الضمير لا تتم إلا لأسباب سياسية وليس لأسباب نظرية[25]. ولا يعني التسامح، بالنسبة إلى مونتاين (Montaigne) أو لوك أو مونتسكيو أبدًا أن الملحدين على حق، ولكن أنه يجب ترك مسألة الحقيقة خارج دائرة التشريع والسياسة. وفي الواقع، لا يوجد أي سبب لكي تتلاقى الثقافات ولكي تصل إلى مصالحة بين الاعتقادات المختلفة، القيم، المعايير والنظرة إلى العالم.

لكن هناك مواقف عدة ممكنة حيال واقع التعددية. يرى الموقف الأول، تحت تأثير العقلانية، أنها حدّ سلبيّ للمنطق وهزيمة للإنسانية. لقد سمى ماكس فيبر «خيبة أمل العالم» نهايةَ عالم الأخلاق بالمعنى الهيغلي، ونهايةَ

---

(24) Charles Larmore, *Modernité et morale* (Paris, PUF, 1996), p. 182.

المعني بذلك، بالتأكيد **الثورة المجيدة** في عام 1688 ومحاولة إعادة آل ستيوارت إلى الحكم.

(25) حول «ليبرالية الخوف»، يُنظر: William Galston, «Two Concepts of Liberalism,» *Ethics*, vol. 105, no. 3 (April 1995); Judith Shklar, «Liberalism of Fear,» in: Nancy Rosenblum (éd.), *Liberalism and the Moral Life* (Harvard UP, 1989)

التي تصف ذلك بأنه ردة فعل على وحشية حروب الأديان.

الوحدة العضوية في المجتمعات البشرية، وظهورَ الانقسامات والتنافر، وحتى الصراعات التي لا تنتهي بين مختلف الأنظمة المعيارية والتي يلجأ إليها الأفراد من أجل إعطاء معنى وقيمة لوجودهم. ويستعيد ألان رونو (Alain Renaut) وسيلفي ميزور (Sylvie Mesure) عبارة ماكس فيبر «حرب الآلهة»، لوصف هذا الموقف النزاعي الذي لا مخرج منه. أما كلود لوفور (Claude Lefort) فيصف هذا الوضع بـ «المصارعجي»[26] (agonistique) لديمقراطيات ما بعد الحداثة، فواقع أن مكان التصديق القانوني السياسي قد أُخلي من كل مضمون في الديمقراطيات المعاصرة، من دون أن يختفي مع ذلك كما يقول لوفور، يجعل هذه الديمقراطيات ضعيفة في مواجهة الأنظمة التوتاليتارية التي استطاعت أخذ السلطة لأنها تدعي تحقيق أسطورة مجتمع بلا نزاعات لكي تعالج عدم الأمان الديمقراطي.

يمكن التعددية أيضًا أن تُعتبر حدًّا **إيجابيًّا** للمنطق، بالمعنى الذي أعطاه كانط وشرطًا أساسيًّا للحرية. وتنقض فلسفة التعددية الطموحات القاتلة للحرية التي تؤكد حرية وحيدة. هكذا يبدو الدفاع عن الحرية والديمقراطية متضامنًا تمامًا مع تأكيد تعددية القيم وحدود العقل البشري.

الحجة «العلومية»

لنذكِّر سريعًا بهذه الحجة **العلومية** (épistémique) التي تؤدي دورًا مهمًّا في تحول الليبرالية المعاصرة إلى التعددية الثقافية.

إنها ترتكز على إعادة توصيف ما بعد كانطية للعقل من حيث الحدود. ويعتبر كارل بوبر، مثلًا، أننا نستطيع الكلام في شكل سلبي عن النظريات السياسية الموحدة، لأنها فقط وطالما أنها لم تخضع بعد لـ «التزوير»، يمكن أن تقدم تفسيرًا موحدًا. إذًا، يتم توصيف الحقيقة في شكل سلبي وبعبارات تقريبية

(26) في علم سلوك الحيوان (ومنه البشر) السلوك المصارعجي فيه معنى التنافس بين الأفراد والاعتداء والعنف والتهديد والهرب وذلك كله في سبيل حل نزاع ما أو توترات داخل جماعة، وهو يشبه سلوك المصارعين في الحلبة الرومانية والحلبة اليونانية. (المراجع)

وبصراعات حُلّت مؤقتًا أكثر من وصفها بعبارات الحصيلة النهائية[27]. ونجد فكرة مشابهة عند توماس كون (Thomas Kuhn) في كتابه الشهير **بنية الثورات العلمية** (*La structure des révolutions scientifiques*). كذلك فعل فريدريش هايك حين نقض الأوهام العقلانية للنظرية «البنائية» والنظرية «العلموية» اللتين تدعيان تجاوز حدود العقل لتكوين «وجهة نظر من اللامكان» حول العالم، أعلى من جميع المفاهيم الجزئية والموضوعة. أخيرًا، يدافع إزايا برلين عن مفهومه في الليبرالية التعددية معتمدًا على الاعتراف بحدود العقل. إن التجربة البشرية معقدة جدًّا، حيث إن عددًا كبيرًا من القيم أو الأهداف التي بالرغم من عقلانيتها وارتكازها على أسباب قابلة للتواصل وصالحة، لا يمكنها أن تكون متوافقة مع بعضها بعضًا. وليس المعني بذلك أن فيها صراعًا، ولكن بالأحرى عدم وجود قاسم مشترك بينها. وقد كتب جون غراي[28]، في كتابه عن إزايا برلين: «ليست الخيرات البشرية مستحيلة التوفيق في ما بينها فقط، إنها كذلك أحيانًا غير قابلة للقياس». ولا يمكن النزاعات أن تُحل عبر اللجوء إلى مقياس عقلاني وحيد. هناك مثال ذكره غراي عن التعايش المستحيل بين ولادة جديدة للأخلاق المسيحية مع عودة الفضائل القديمة، مثل المزايا الفضلى (virtù) كما عناها مكيافيلي، أو النفسية المتعاظمة (megalo - psycha) والتفاخر (superbia) عند أرسطو، وهي فضائل لا تتوافق بالمطلق مع التواضع أو الإحسان عند المسيحية مع أنهما جزء من أساسها.

هكذا، حين نعتمد على هذه الحجة العلومية لمصلحة تعددية القيم، نستطيع حينئذٍ تحويل المفاهيم الكلاسيكية في الليبرالية بالوقوف إلى جانب وجهة نظر الأقليات التي لم تعد تقبل الاندماج بالثقافة المسيطرة، والتي تطلب الاعتراف بهويتها، وليس المعني بذلك بالتأكيد ترك كل إسناد إلى الحقيقة أو إلى القيم العالمية، مثل المساواة، والحرية والعدالة، ولكن القبول

---

(27) Karl Popper, *La Logique de la découverte scientifique* (1935).

(28) يُنظر كذلك: John Gray, *Two Faces of Liberalism* (2000),
حيث يعرض بطريقة معمقة أكثر طبيعة تعددية القيم ونتائجها على التسامح الديني والوفاق الوطني في ديمقراطية ليبرالية.

بالوجود الدائم، نظرًا إلى الوضع البشري، للصراعات حول هذه المفاهيم، وبأن سياسة[29] (politeia) إنسانية حقًّا هي مصنوعة للبشر كما هم، لا كما يجب أن يكونوا. ذلك هو حذر الليبرالية التعددية، التي توافق على أن الصراعات والخلافات حول «الحياة الجيدة» هي جزء من الوضع البشري وأنه لا يمكن تجاوزها. إضافة إلى ذلك، فإن محاولة إنكارها تفترض بالتأكيد **اللجوء إلى القوة**، الذي يمكن أن يصبح بعدئذٍ شرعيًّا، ما يؤدي إلى تدمير المثال لمجتمع من الأفراد الأحرار والمتساوين بالذات، والذي يعتبر كل تدخل عنيف من الدولة أو أي سلطة مسيطرة في وجود الفرد غير شرعي، إلا إذا كان الفرد يرمي إلى إيذاء الآخرين. وفي النتيجة، وبما أن للمنطق البشري حدودًا، فإن من المستحيل عدم الاعتراف بأن بعضٍ العقائد المعيارية سليمة وإن كنا لا نؤمن بها، إلا أنها تملك مع ذلك تماسكًا ووضوحًا أكيدين. مثلًا، من المستحيل رفض الأصولية الدينية لأنها ببساطة غير منطقية في حد ذاتها (إلا إذا توخت موت أعدائها أو شكلت خطرًا على سلامة الكائن البشري وكرامته، والمرأة في شكل خاص) أو رفض النضال ضد حق الإجهاض. إن هذه العقائد، فقط حين تُقدم نفسها على الصعيد العام والجماعي بوصفها **الحقيقة**، ترفض حتى فكرة التفاوض السياسي، عندها لا نعود نستطيع القبول بها سياسيًّا، لأنها تنكر حتى شروط المساحة الديمقراطية العامة والمفتوحة للجميع. وسوف نرى لاحقًا كيف تمكن مواجهة الصعوبة حول مسألة حقوق الأقليات.

تلك كانت وجهة النظر المدافع عنها، كما رأينا في الفصل الخامس، من «ليبراليي الحرب الباردة» ريمون آرون، وكارل بوبر وإزايا برلين، الذين ربطوا النضال من أجل الحرية بتأكيد التعددية القِيَمِيّة وبإمكان الخطأ. إن هذه الليبرالية التعددية هي التي عادت إلى المشهد حاليًّا، ولكن بشروط مختلفة: شروط المطالبة بالاعتراف العلني والتعويض الذي عبرت عنه الأقليات الإثنية

(29) بوليتايا Politeia كلمة يونانية قديمة تستخدم في الفكر السياسي اليوناني، خصوصًا عند أفلاطون وأرسطو، وهي مشتقة من كلمة بوليس polis أي المدينة/ الدولة والاجتماع البشري، لها مجموعة من المعاني، من «حقوق المواطنين» إلى «شكل من أشكال الحكم».... والمقصود هنا السياسة المدنية. (المراجع)

والثقافية. واعتبرت الليبرالية أن التعددية لا تشكل خطرًا، وإنما هي الشرط الطبيعي لحياة الديمقراطيات. وقد كتب جون رولز: «إن التعددية هي النتيجة الطبيعية لممارسة العقل البشري في إطار المؤسسات الحرة في نظام دستوري».

المساواة والاختلافات

ما هي إذًا النتائج على المساواة لهذا القبول بتعددية القيم؟

أولًا، لقد قُضي على الفكرة القائلة بأن على المساواة أن ترتكز على «العينية» من أساسها، وهنا نتابع بول ريكور حين يفرِّق بين مظهرين للهوية. الأول هو **العينية** (mêmeté idem أو same)، «هوية الشيء عينه»، ويفترض تركيبة لا تتغير، ديمومة عبر الزمن تسمح بإعادة التماثل لكل دعوى فردية لـ «الشيء عينه» même. وهو يجيب عن سؤال **ما أنا**؟ والمظهر الآخر للهوية هو الذات الفردية (ipse (ipséité) أو self)، «هوية الأنا»، ويفترض إمكان تعريف عودة ذات/أنا متصالحة مع نفسها من خلال تعدد التجارب. وهو يجيب عن سؤال **من أنا**؟ ولا يفترض مادة دائمة عبر الزمن، ولكن بعكس ذلك، بناءً على اللحظات كلها، إرادة بالإخلاص للذات والحفاظ على الذات لكي يكون الإنسان نفسه. وللتبسيط، لنقل إن الشكل الأول للهوية هو **وصفي**، وهو يعتمد على مشاهدة التشابهات. أما الآخر فهو **أخلاقي**، وهو يفترض فعل مبدأ موحّد وإرادة[30]. هو يفترض في شكل خاص إمكان رواية موحّدة، إنها **الهوية السردية**، كما يقول بول ريكور وألاسدير ماكنتاير، التي عليها أن تصحح الصفة المجردة للهويات الثقافية المفروضة عبر إدخال الرجوع إلى التاريخ الجماعي، والإخلاص إلى الثقافة بوصفهما جزءًا من الهوية الشخصية.

لكن تعريف المساواة بـ «العينية/الشيء عينه» يبدو غير كافٍ، لأنه لا توجد وجهة نظر «محايدة» «أرخميدسية» أو من «اللامكان» لتقييم هذه الهوية

(30) «أما بالنسبة إلى القطب الثاني [الهوية]، فقد بدا لنا أنه قُدّم عبر المفهوم الأخلاقي في شكل أساسي لصيانة الذات» (Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Éd. du Seuil, 1990), p. 195).

المتشابهة في الجوهر même المشابهة[31]. وكذلك لا يوجد جوهر ثابت يمكنه أن يسمح بتماثل الحالات المختلفة كأنها متشابهة. وتفرض المساواة بين الكائنات البشرية معاملتها كأنها متشابهة بالتأكيد والتعاطي معها بطريقة متجردة، لكن من وجهة نظر الهوية والأخلاق وليس فقط «المشابهة». وفي الحقيقة، تبدو وجهة النظر الأخيرة ملتبسة، لأنها تستبعد فورًا من الطبيعي والإنساني كل ما يبدو مختلفًا. إنها بداية كل سيرورة للاستبعاد الوطني، والثقافي، والعرقي، والجنسي والنوعي ...إلخ. ولأنه لا يوجد كائنان بشريان قابلان للتبادل، ولأن الثقافات تزيد من التمايزات، لذلك يبدو مفهوم المساواة المستندة إلى الهوية هذا مشبوهًا وخطرًا على الحرية. أليست المساواة التي تبررها الهوية إذًا تركيبة غير إنسانية، آلة استبعاد لا آلة اندماج؟ إن عودة ما هو فريد ووحيد إلى قلب مطلب العدالة تبدو عودة إلى الوراء بالنسبة إلى العالمية. وهنا اكتسبت حجج **المنادين بالجماعة** لمصلحة الاعتراف بتنوع الثقافات أهمية كبيرة عند الليبرالية. وبفضل هذا الوعي للواقع الذي لا يمكن تجاوزه للتعددية استطاعت الليبرالية أن تبدي اهتمامًا أكبر لحجج المنادين بالجماعة وأن تقترح دفاعها الذاتي عن التعددية الثقافية.

هناك مثال تضمنه الكتاب الرائع للوران روبل (Lauren Robel) وإليزابيث زوللر (Elisabeth Zoller) حول الحقوق المدنية للسود في الولايات المتحدة[32]. لقد أحرزت مواطنة السود الأميركيين تقدمًا أكبر حين تُرك مثال التعامل المتساوي، المجرد والحيادي (colour - blind) من الدولة لمصلحة الاعتراف

(31) من أجل عرض معمق لهذا التناقض بين الشخصي وغير الشخصي، بين التحيز والمساواة، يُنظر: Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford UP, 1981); Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford UP, 1986),

كذلك، حول تعددية القيم: Thomas Nagel, «The Fragmentation of Value,» in: *Mortal Questions* (Cambridge UP, 1979).

(32) لورين روبل وإليزابيث زوللر تفسران كيف أن التركيبة الفدرالية للديمقراطية الأميركية كانت العائق الأساسي لتفكك مبدأ الاعتبار المتساوي، بالرغم من إعلانه على المستوى الدستوري، لأن دول الجنوب استطاعت الاستمرار في رفض تطبيق الدستور الفدرالي باسم استقلاليتهما القضائية. ولقد أدت التركيبة الفدرالية دورًا ضد الإدماج المدني للسود. يُنظر: Lauren Robel & Elizabeth Zoller, *Les États des Noirs* (Paris: PUF, 2000).

بالحقيقة التاريخية وبالتمييز العنصري ضد السود وبالمصاعب التي يجب تجاوزها. وقد لاحظت الكاتبتان أنه «في النصف الثاني من القرن العشرين، تأرجح مفهوم مبدأ المساواة الذي أنجزته المحكمة العليا بين وجهتي نظر، الأولى كانت ترى أن المساواة مرتبطة بوضع الجماعة، والثانية لا تعتبرها إلا حقًا فرديًا [...] ويحق لمجموع الطلاب السود بوصفهم جماعة ألا يستبعدوا في شكل منهجي من المدارس التي يرتادها الطلاب البيض». لكن «أكثرية من المحكمة العليا أصبح عندها اليوم قراءة مختلفة للمساواة عما قبل ثلاثين عامًا. لقد انتقلت من المساواة الحقيقية إلى المساواة الشكلية، وقد عادت إلى القراءة التي قامت بها سابقًا لهذا المبدأ [...] حين كانت ترفض قراءة الأبعاد الثقافية والاجتماعية للمساواة». «حين يتعلق الأمر بالمطالبة بالمساواة، لا يكون هناك في الواقع مطالبة فردية محض. والسبب هو أننا لا نكون أبدًا في المساواة وحدنا، نكون دائمًا متساوين بالنسبة إلى فرد أو أفراد عدة»[33]. غير أن المواطنة «غير المتميزة» تحجب البعد الاجتماعي والبعد الثقافي وتصر على التعامل مع «العرق» كما لو أنه عامل غير وثيق الصلة بالموضوع، وتتجاهل أو تخصخص وجوده الاجتماعي والتاريخي. والنتيجة التي تخلص إليها التعددية الثقافية من هذا المثال هي إذًا أن الحيادية وحدها لا تكفي، وأن مطلب العدالة تجب إضافة طلب الاعتراف إليه، ما يبرر سياسات «التمييز الإيجابي»، ورفض المساواة البسيطة، ويدخل قطب التمايز في قلب العدالة.

إن حجة كهذه تجد نفسها في توافق تام مع قيم الليبرالية. وهي تبرهن أن المساواة بين الأفراد تمر عبر وجود ثقافات متمايزة ولا يمكن أن تقاس في ما بينها. ولا يمكن الاعتراف بالكرامة المتساوية لكل واحد إلا في إطار تعددي يقبل هذا التنوع ويحاول أن يجعلها عامل اندماج لا عامل تمييز، وإذا كان الاعتراف من دون الحيادية غير عادل، فإن الحيادية من دون الاعتراف هي كذلك غير عادلة أيضًا. ومن الأساسي أن يفهم التصور الديمقراطي والمشتمل على العدالة هذا المطلب بالاعتراف بدل أن يخاف منه ويلتجئ إلى عالمية مبهمة وسهلة جدًا. إن الهجومات المتكررة على العالمي باسم التمايز،

---

(33) Ibid., pp. 96, 103.

لا تعني أبدًا أنه يجب التخلي عن مطلب العدالة بوصفها تعاملًا حياديًا مع الأشخاص. إنها، بعكس ذلك، تذكير بأن القطبين لا يمكن فصلهما وأن مطلب الاعتراف هو طلب الحيادية، ولكنه يُفسّر بعبارات تحترم الفرادة، بعبارات تمكن تسميتها عبارات **الإنصاف**[34]، وليس رفض الاختلاف. وبهذا المعنى، يبقى الدرس الذي أعطاه هيوم صحيحًا على الدوام. إن القطب العالمي يُبنى انطلاقًا من القطب الشخصي الذي لا يستطيع مطلب العدالة إنكاره، ويغني مطلب الاعتراف ويحوّل تصور العدالة التقليدي بصفتها حيادية لكنه لا يدمرها بالضرورة، فهو يستطيع ويتوجب عليه أن يتحد معها.

مع ذلك، إذا كان التنوع الثقافي واقعًا لا يمكن تجنبه عند الليبرالية التعددية، فإن ذلك لا يعني أن الثقافات متساوية، وأنه لا يمكن الحكم على بعض مظاهرها، ولكن فقط أنها تشارك بطريقة متنوعة وغير متساوية في تحقيق الكرامة الفردية المتساوية. إن البشرية تحقق ذاتها من خلال التعددية الثقافية، التي تحاول إعطاء أجوبة مرضية إلى حد ما على مشاكل الوضع البشري. ويؤدي بعضها إلى طريق مسدود، في حين أن البعض الآخر يكون واعدًا أكثر. ولكن لا يمكن دمج بعضها ببعض. يجب أن تكون هناك خيارات في ما بينها، من دون تأكيد أن الأفضل سوف يربح. وقد ذكر هايك في هذا المجال «الاصطفاء الطبيعي» لداروين[35]. إن تعدد القيم التي لا يمكن اختزالها هو، كما قلنا سابقًا، الوسيلة الأفضل للحفاظ على حرية إنسانية جديرة بهذا الاسم، لكي تكون الخيارات المتخذة خيارات بين احتمالات حقيقية وذات معنى، فالصراع بين القيم حول ما سماه مِل «سوق الأفكار» هو إذًا أساسي لعمل الديمقراطية الليبرالية والتعددية. وتكون مشكلة التعددية الثقافية في أن تنجح

---

(34) يصحح الإنصاف بمعنى أرسطو (*Éthique à Nicomaque*, V, 1137 a 30-1138 a 3) ورولز (*Théorie de la justice*) ما في العدالة كتجرد الكثير من اللاشخصي.

(35) في محاضرته في عام 1970 حول «أخطاء البنائية» يعبر هايك بوضوح كبير عن مفهوم تعددية القيم، القريب إلى حد ما من مفهوم إزايا برلين، كذلك عن «داروينيته»، شارحًا اللامساواة بين الثقافات عبر قدرتها على الإجابة عن حاجات الجماعات البشرية. يُنظر: Friedrich Hayek, *Nouveaux Essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées* (Paris: Les Belles Lettres, 2008).

بالمرور في ظل تصادم الثقافات و«حرب الآلهة»، كما قال ماكس فيبر، نحو التعددية الديمقراطية والاحترام المتبادل.

كيف يمكن تفادي عقبتي الاستيعاب من جهة و«التسامح - اللامبالاة» من جهة أخرى؟ من المحتمل أن الليبرالية يمكن أن تقدم أجوبة عن هذا السؤال، أجوبة مشجعة بناءً على تجربتها الطويلة في **لامركزية** السلطة واقتسامها. لقد سمح تقليد طويل في الاستقلالية السياسية للمناطق والمدن والجماعات، وسوف يسمح لاحقًا بإدماج الجماعات الـ«تحت وطنية» التي تعلمت هكذا أن تندمج من دون التخلي عن هويتها. لهذه الأسباب كلها، ليست المطالبات بالاعتراف وبالحقوق المتميزة للجماعات الثقافية غريبة عن تجربة الليبرالية التعددية.

الانتماء، وسيلة للحرية الفردية

تتطلب هذه الحجة بعد ذلك إعادة النظر في طبيعة الروابط التي توحّد الفرد مع الجماعة. وفي حين أن الليبرالية الواحدية تميل إلى رؤيتها بصفتها روابط تبعية فقط، و«وقوعًا في التصنّع»، فإن المنادين بالجماعة كانوا بلا شك محقين حين أكدوا أن الهوية ليست ببساطة نتيجة خيار فردي، ولكنها مرتبطة بالتماثل مع مجموعة من القيم والمعاني التاريخية والدينية ...إلخ. يجب على الليبرالية أن تتعلم إدخال مفاهيم أكثر غنى وتعقيدًا للهوية الفردية، وإذًا للفردية. يمكنها أن تتعلم، وقد تعلمت من انتقادات منادي الجماعة، الذين اعترف بعضهم بأنهم في نهاية المطاف أعضاء في العائلة الليبرالية، ما عدا ألاسدير ماكنتاير على الأرجح. وبشكل خاص، تسمح فكرة «الهوية السردية» التي عرضها بول ريكور[36] والتي ذكرناها سابقًا، بخلق صلة ما بين الذاكرة والحقوق الحالية للفرد، وبتجاوز مفهوم العدالة كتعويض. بذلك، يكون الفرد مرتبطًا بالضرورة بالظروف الاجتماعية، ليس بطريقة مباشرة، وإنما من خلال القيم التي تحددها.

---

(36) Paul Ricoeur, *Temps et récit*, t. III, *Le Temps raconté* (Paris: Éd. du Seuil, 1985); Ricoeur, *Soi-même comme un autre*; Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (London: Duckworth, 1981) (trad. fr. de L. Bury, *Après la vertu* (Paris: PUF, 1997)); Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988) (trad. fr., *Quelle justice? Quelle rationalité?* (Paris: PUF, 1997)).

«الأنا والخير، كتب تشارلز تايلور، أو الأنا والأخلاقية، تبدو مواضيع متداخلة بطريقة معقدة». ولا تكتفي الحجة القائلة بالتعددية الثقافية بالقول إن تنوع الثقافات هو خير تجب حمايته في حد ذاته ولكن من دون التعلق بقيم، لا نكون إنسانيين بالفعل أو بالأحرى مؤنسنين. فهي بالنتيجة متوافقة مع الليبرالية إذا ما تعاطت مع الانتماء **كوسيلة** من أجل الحرية الفردية و«تطور الفردية» وفقًا لمِل.

لكن إذا كانت حجج المنادين بالجماعة عند تشارلز تايلور، بالأخص مثل حجج سياسة «الاعتراف»، إذا استشهدنا بأكسِل هونيت، قد مارست تأثيرًا أكيدًا في الليبرالية، إلا أنها غير مقبولة في آخر المطاف، لأنها تعطي للجماعات دورًا **تكوينيًّا** في الهوية الشخصية بدلًا من التعاطي معها كوسائل أو إمكانات لتطوير الفرد، الذي يبقى المفهوم الأساسي عند الليبرالية. فليس الماضي، والتاريخ، والثقافة المميزة عند جماعات الأقليات ما لها قيمة، وإنما مساهمة هؤلاء في كرامة كل واحد وحريته. وتؤكد الحجة الليبرالية أن السياق الأخلاقي الذي يعطيه الحفاظ على التعددية الثقافية هو **وسيلة** الفرد الليبرالي لكي يقوم بخيارات «حقيقية»، ذات محتوى جوهري، وليس بخيارات وهمية. وتقول فرضية كيمليكا إن الحقوق الثقافية متجانسة مع الليبرالية إذا ما اعتبرناها شروطًا تسمح بطريقة متساوية بالوصول إلى حرية اختيار حقيقية، فالبشر أحرار في البقاء والاستمرار في إطارهم الثقافي، وهم ليسوا مجبرين على الاندماج لكي يصبحوا مواطنين حقيقيين، مستقلين ومسؤولين. والتنوع الثقافي هو أداة للحرية والمساواة الديمقراطيين. يجب «احترام حقوق الأقليات لتوسيع حرية الأفراد». ويعتبر الليبراليون أن العلاقة بالسياق الثقافي يجب أن تبقى أدواتية، أما المنادون بالجماعة، أمثال تشارلز تايلور، فقد اعتبروا أن هذه العلاقة تكوينية.

«الدولة-الأمة» وحدود التعددية الليبرالية

إن النقطة الأخيرة التي تفرق الليبراليين والمنادين بالجماعة هي بشأن طبيعة التوافق العام الذي تصنعه «الدولة-الأمة». وكان الكتاب المعاصرون واعين لـ«إعضال الليبرالية»، وقد حاولوا إعطاء تعريف مرضٍ أكثر لـ«الدولة-الأمة» الليبرالية ولـ«القومية الليبرالية» يسمح لتنوع الثقافات عند الأقليات بأن تكون معًا

وأن يلقح بعضها بعضًا من دون الخوف من أن تصبح مجبرة على الخضوع لنمط ثقافي موحد.

إن المثال للتفكير بالعلاقة بين التوافق الثقافي و«الدولة-الأمة» هو المثال الذي جعله يورغن هبرماس[37] شهيرًا تحت اسم «الوطنية الدستورية». لنر سريعًا كيف يمكنه أن يتوافق مع مجتمع متعدد الثقافات. وكان دولف شترنبرغر (Dolff Sternberger) هو أول من أعطى هذا التعبير في سياق تخاصم المؤرخين بين عامي 1986 و1988 بشأن طبيعة الهوية الوطنية الألمانية في مواجهة ألمانيا الشرقية، والتي وسّعها هبرماس في عام 1990. وقد توسعت هذه المسألة في نقاش داخلي بعد توحيد ألمانيا حول إعادة توجيه ألمانيا نحو الغرب و«الدول-الأمم» الأوروبية، في حين أن تاريخها كله كان يجعلها تميل إلى جانب أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية، حيث كانت أدّت دور المركز لأوروبا الوسطى[38] (Mitteleuropa)[39]. تضع الوطنية الدستورية نفسَها في الدرجة الأولى ضد كل ما هو معتبر، بحق أو بغير حق، حث من جديد على فكرة **الجماعة الوطنية**[40] (Volksgemeinschaft) التي استُعملت أساسًا أيديولوجيًّا للسياسات المجرمة للنظام النازي. وبشكل أكثر عمقًا أيضًا، تقف الوطنية التي يدافع عنها هبرماس في وجه التقليد الألماني

---

(37) Jürgen Habermas, *Écrits politiques* (1985, 1987 et 1990), trad. fr. (Paris: Éd. du Cerf, 1990). Voir le chapitre xv, «La Conscience historique», p. 233.

(38) نظرية الطريق الخاص Sonderweg الألماني أعيد تأهيلها عندما أعيدت الوحدة من مؤرخين محافظين مثل هاغن شولتزه، ميشائيل شتورمر وأندرياس هيلغروبر، وقد استعملت في شكل أساسي لتبرير نظريتين: الأولى كانت تقول إن «الحربين العالميتين كانتا نوع من القدر الجيوسياسي ناتجة من الموقع المركزي لألمانيا في أوروبا»، أما الثانية، التي دافع عنها هيلغروبر في كتاب آثار فضيحة، فهي تتأسف لتدمير الرايش وبروسيا القديمة من الحلفاء وقد دعت إلى إعادة تكوين كونفدرالية تضم دول أوروبا الوسطى (ما سمي Mitteleuropa) تحت إدارة ألمانيا سياسيًّا.

(39) أحد المصطلحات الألمانية لأوروبا الوسطى. اكتسب المصطلح دلالات ثقافية وسياسية وتاريخية متنوعة. كانت الرؤية البروسية لـ Mitteleuropa بمثابة رابطة تعتمد على الدولة الألمانية، وهي فكرة تبناها لاحقًا علماء الجيوبوليتيك الاشتراكيون الوطنيون النازيون، ولو بشكل معدل. (المراجع)

(40) هو تعبير ألماني يعني «جماعة الناس». أصبح هذا التعبير شائعًا في الأصل خلال الحرب العالمية الأولى حيث احتشد الألمان لدعم الحرب، واعتمد على فكرة كسر النخبوية وتوحيد الناس فوق الانقسامات الطبقية لتحقيق غرض وطني. (المراجع)

القائل بـ **الأمة الثقافية** (Kulturnation)، والذي يحاول خلق شعور بالانتماء مبني على إرث تاريخي وثقافي يعتبر نفسه غريبًا عن السياسة، وليس على قيم سياسية ومؤسساتية يتشاركها المواطنون. هذا المفهوم اللاسياسي إراديًّا، المحافظ بعزم، والمضاد للحداثة، وبمقدار ما كان يرفض جعل الانتماء إلى الأمة نتيجة عقد بين أعضائها وبالتالي التعبير عن إرادة جماعية واعية، إلا أنه وصل إلى الذروة تحت الإمبراطورية الفيلهلمية[41]، وقد دافع عنه الكثير من المثقفين، وكان أشهرهم بالتأكيد توماس مان. لكن هبرماس يدعو بالتحديد إلى تجاوز «هذه الأيديولوجيا» لـ «الوسط/ المنتصف/ المحيط» Milieu أو «المركز/ المحور/ النصف» Centre، التي يريد المراجعون (révisionnistes) عندنا إعادة إحيائها، بالتحديد حين يذكرون بخشوع ومع قرع طبولهم الجيوسياسية «الموقع المركزي لألمانيا في أوروبا» (شتورمر Stürmer) و«إعادة إعمار أوروبا الوسطى المدمرة» (هيلغروبر Hillgruber). إن الوطنية الوحيدة التي لا تجعل منا غرباء في الغرب هي وطنية دستورية»[42]. يجب ألا يتم التفكير بالانتماء الوطني بصفته ترجمة سياسية لمعطيات فوق فردية، مثل اللغة، والتاريخ، والثقافة والأصل الإثني، بينما كان التقليد السياسي الألماني منذ كتاب فيخته **خطاب إلى الأمة الألمانية** (*Discours à la nation allemande*)، قد جعل هذه المعايير أسس الوعي التاريخي والانتمائي للأمة الألمانية، وكانت هذه وبجزء كبير منها قد تكوّنت ضد الجمهوريانية الفرنسية، التي كانت تعتبر الانتماء الوطني نتيجة لإرادة سياسية واعية وعقلانية.

إذًا، تنشأ الوطنية الدستورية من علاقة نقد ذاتي يقوم به الشعب لتاريخه. وإذا كانت حالة ألمانيا بالطبع استثنائية، وخارج الخصوصيات التاريخية، فإن مسألة محتوى الهوية الوطنية هي مع ذلك مطروحة بكثير من الوضوح. والنتيجة التي يجب استخلاصها من هذه النقطة هي، أنه في سياق التعددية الثقافية، يجب أن

---

(41) هي مرحلة تمتد من عام 1871 حتى عام 1918 ارتبطت باسم الإمبراطور فيلهلم الثاني ويسمى في المصادر العربية بـ غليوم أو غيوم الثاني. (المراجع)

(42) Jürgen Habermas, «Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaine allemande,» dans: *Devant l'Histoire. Les Documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi* (Paris: Éd. du Cerf, 1988), pp. 57-58.

يكون للقاسم المشترك محتوى معياري ضعيف كفاية، وهو هنا القانون الأساسي لعام 1945، لكي يصير تبنيه من أعضاء الثقافات المختلفة، ولكن عليه أن يكون قويًّا كفاية ليجمع أولوية القيم السياسية على القيم الثقافية ويبررها.

لهذا السبب يجب ألا تحتوي الثقافة العامة المشتركة على عناصرَ معيارية «قوية»، مثل القيم الأخلاقية، دين مسيطر أو مفروض، أيديولوجية مسيطرة أو حتى تصور للطبيعة البشرية. يجب أن تكتفي بعناصر معيارية ضعيفة أو بأحداث فقط: اللغة في شكل أساسي، التاريخ، المؤسسات العامة والقيم «السياسية» للدستور. وقد شدد جون رولز على أهمية هذه التحديدات، ولا يمكن أي عقيدة أخلاقية وفلسفية، وحتى ليبرالية، أن تكوّن أساس «الدولة-الأمة» وثقافتها العامة. وفي كتابه **القومية الليبرالية** (*Liberal Nationalism*) يعترض يائيل تامير على أن تكون الأمم مرتكزة بالضرورة على التجانس الثقافي، ويحاول أن يبرهن أنه «إذا كانت جذور الوحدة في الجماعات القومية موجودة خارج الدائرة المعيارية، فيمكنها قبول تنوع في المعايير، وأن تكون بهذا المعنى أكثر تعددية من مجموعات توحدها قيم مشتركة»، لأن الليبرالية تعتبر أن الهوية الثقافية أداتية وليست تكوينية للهوية السياسية القومية. ويمكن الدولة الليبرالية تكوين أمة من دون استبعاد التنوع والتعدد في الثقافات والقيم. وتكمن المشكلة كلها، مع ذلك، في معرفة كيف يمكن أمة أن تكون جماعة متعددة الثقافات مع احتفاظها بكونها أمة؟ ولا يمكن الجواب إلا أن يكون براغماتيًّا وسياسيًّا، لأنه يجب أن تكون هناك إرادة سياسية في البقاء معًا وأن يتقبل بعضنا بعضًا. هنا تجب تنمية قيم الحياد والتسامح والتضامن بالذات، خصوصًا حين يتعلق الأمر بتبني مبادئ مشتركة لممارسة السيادة، ولتركيز المؤسسات الثابتة المتعلقة بهذه السيادة الديمقراطية واحترامها.

من التعددية الثقافية إلى التفاعل الثقافي

هكذا، رأينا الطريق الذي أوصل الليبرالية المعاصرة من العالمية والمساواتية المجردتين إلى وعي أكثر فأكثر حدة لمطالب الاعتراف بهويات الأقليات الثقافية والمهددة، ولضرورة سياسات انتقالية إلى حد ما هي ضرورية لحمايتها ولاندماجها التدّرجي. ولقد رأينا كذلك أنه كان على الليبرالية أن تراجع، من أجل ذلك، تصورها

المجرد لفكرة حياد «الدولة-الأمة» وثقافتها المشتركة. وقد أصبحت هكذا أكثر حساسية حيال الانتقادات وضرورة إجراء تفريق بين المحتويات المعيارية «القوية» مثل القيم الأخلاقية والدينية (لنفكر بالقيم المسيحية التي أراد البعض وضعها في مقدمة مشروع الدستور الأوروبي)، أو بعكس ذلك القيم المقبولة من الجميع، مثل اللغة المشتركة، والتاريخ والمؤسسات السياسية. لكن هنا أيضًا تأتي نزاعات المؤرخين الكثيرة حول تفسير التاريخ المشترك أو نزاعات رجال القانون بشأن تراتبية المعايير القانونية والحقوق الثقافية بصفتها حقوقًا أساسية أو مجرد إجراءات سياسية للتكيّف، لتبرهن لنا أن المسألة تبقى مفتوحة، وأنها تتعلق على الأرجح، ومن الآن فصاعدًا، بالبراغماتية أكثر من تعلقها بصدمة النظريات الفلسفية. لنضف إلى ذلك أن السياسات المتعددة الثقافات عرفت تقهقرًا في السنوات الأخيرة تلك بسبب وصول الجمهوريين إلى السلطة في الولايات المتحدة وإنقاصهم برامج دمج الأقليات، وكذلك بسبب الاحتجاجات، وخصوصًا احتجاجات الطلاب الذين اعتبروا أنفسهم متضررين في حقوقهم الدستورية بسبب «التمييز الإيجابي» والامتيازات التي يعطيها للطلاب الآتين من الأقليات.

وبما أننا ضربنا بدايةً مثال كيبك، فمن المفيد أن نختتم معه ومع ما حصل للقانون 101. في حزيران/يونيو 2008، وضعت اللجنة الاستشارية الخاصة بممارسات التوفيق والتكيّف المرتبطة بالاختلافات الثقافية، تقريرها النهائي الذي كُتب تحت مسؤولية الفيلسوف تشارلز تايلور والمؤرخ جيرار بوشار (Gérard Bouchard)[43]. توخّت اللهجة أن تكون براغماتية، وكان الهدف محاولة التهدئة والمصالحة أكثر من محاولة الاستمرار في الدفاع عن الهوية المميزة لكيبك. ويقترح التقرير بشكل خاص الانتقال من التعددية الثقافية، التي تفترض نموًّا منفصلًا للثقافات الفرانكوفونية، الأنكلوفونية والثقافات ذات اللغات الأخرى في كيبك، إلى **تفاعل ثقافي** أو حوار بين الثقافات، مستوحى من أخلاقيات التواصل عند هبرماس.

يذكّر التقرير بأن أنموذج «الدولة-الأمة» لا ينطبق على كيبك، التي هي مقاطعة في دولة فدرالية ومتعددة القوميات، وإنْ وجدت محاولات للمقاطعة الجميلة كي

(43) لقراءة تقرير بوشار – تايلور، يُنظر: https://bit.ly/2kOsO31

تتصرف كـ «دولة-أمة» تجاه أقلياتها المتعددة اللغات. وبالنسبة إلى سكان كيبك ذوي الأصول الكندية - الفرنسية، لم يكن من السهل عليهم دائمًا مصالحة وضعين يخصانهم: أكثرية في كيبك، أقلية في كندا وأميركا. ولم يعد ممكنًا لهويتهم أن تحتل وحدها مساحة الهوية الكيبكية. ويجب، بعكس ذلك، الاهتمام بالمهاجرين ذوي الأصول الأفريقية، الهايتية أو المغربية وكذلك بالشعوب الأولى من السكان الأصليين، لأن هؤلاء بالذات هم من يعاني في الدرجة الأولى من التمييز، والفقر، والبطالة والعنصرية.

ويشدد التقرير على أن كيبك تبنت الليبرالية السياسية مع **إعلان الحقوق والحريات** (Charte des droits et libertés)، وقد أدخلت وفقًا لذلك تعديلات على القانون 101. ولكن جرى إعلانها مضادة للدستور من المحكمة العليا الكندية في عام 1988، لأنها تخالف حرية التعبير التي يضمنها **إعلان الحقوق والحريات**. وقد استبدلت حكومة كيبك في كانون الأول/ ديسمبر 1988 القانون 178 بها، الذي تعرض بدوره للانتقادات والشكاوى، إلى أن صُوِّت في عام 1993 على القانون 86 لحماية كيبك الفرانكوفونية مع الإبقاء على احترام **إعلان الحقوق والحريات**. وهكذا أصبحت الكيبك ضامنة مذّاك الحقوق الجماعية للأقلية الفرانكوفونية والمهاجرين المتعددي اللغات والسكان الأصليين.

أخيرًا، يقترح التقرير بعض الخطوط الرئيسية لتكوين هوية قومية مشتركة تتوافق مع تحليلات «الدولة-الأمة» الليبرالية التي عرضناها سابقًا. ويشجع تفاعل الثقافات إنشاء هوية مشتركة بفضل عمليات التفاعل بين مواطنين من أصول كثيرة حول القواعد التالية:

1 - اللغة الفرنسية هي اللغة العامة المشتركة.

2 - يُطوِّر الشعور بالانتماء إلى كيبك عبر المدرسة، والحياة المدنية ...إلخ.

3 - تشجيع القيم المشتركة بوصفها مصدرًا للتضامن، وهي تتضمن التعددية، والمساواة، والعلمانية، وعدم التمييز العنصري، واللاعنف.

4 – بناء ذاكرة وطنية.

5 – بناء مخيلة مشتركة تتغذى من التنوع الثقافي.

6 – تكوين عقلية سياسية ذات تقليد وطني.

7 – قيمة المشاركة في المجتمع المدني وفي جمعياته.

8 – المؤسسات الكيبكية ورموزها، وشعائرها، وقواعد سلوكها.

وحده الرجوع إلى «قيم مشتركة» يكشف عن أيديولوجية الجماعة لكتّاب هذا التقرير، ويشير إلى أن كيبك ما زالت لديها صعوبات في تحمل مسؤولية تنوعها المتعدد الثقافات والتبادل بينها. هذا المرجع البريء في مظهره هو مضاد لليبرالية، لأن المس بالحرية الفردية على صعيد «القيم المشتركة أو الأكثرية» يبدأ ويتابع مسيرته عبر استلاب الوعي والنفوس. إن التوازن بين الوفاق الوطني الليبرالي واحترام التنوع هو في الحقيقة مسألة سياسية قبل كل شيء، ونستطيع ربما أن نستنتج بالقول إن تحدي التعددية الثقافية سينجح إذا ما أخذت البراغماتية راية معركة الأفكار.

الفصل التاسع

فشل الدنيوة

تواجه «الدولة-الأمة» الليبرالية[1]، مع انبعاث الدين والأخطار تجاه العلمانية و«حياد» الدولة الذي يجره، أزمة موازية للأزمة التي تسببها **التعددية الثقافية**. وقد وجِدَ وضع جديد نتيجة تعايش الأديان والمعتقدات التي لا يتوافق بعضها مع الليبرالية إلا بصعوبة كبيرة، والتي لا تتشارك معه أبدًا بموروث ثقافي مشترك وسهل التعرف بوصفه هكذا. وبشكل خاص، يبدو الإسلام وتقاليده المتنوعة، من المغرب حتى الشرق الأوسط، من آسيا الجنوبية الشرقية حتى أفريقيا الجنوب صحراوية، بالنسبة إلى الكثيرين مصدرَ انقسامات وصراعات، لأنه ينادي بخضوع الفرد للجماعة، وهذا لا يتطابق مع الليبرالية[2]. وحده الإسلام المعتدل و«الليبرالي» يمكنه أن يندمج، ونحن حاليًّا بعيدون من ذلك. ويبدو في شكل خاص أن الطابع غير الأوروبي، غير المسيحي، المسلم في أغلبيته، بمعتقدات وممارسات من عصر آخر، هو الذي يخلق صعوبات قصوى في عملية الدمج، فالهوية القومية تصبح مهددة مع استغلال هذه التهديدات سياسيًّا للأسف، لذا تصبح من المستحيل حماية المساواة في الحقوق والحريات بطريقة هادئة لمواطنين تفصل بينهم ليس ظروفهم الاجتماعية الاقتصادية وثقافتهم وحسب، ولكن أيضًا إيمانهم وممارساتهم الدينية، لا بل إنها تضعهم في تناقض.

---

(1) واجهت الجمهورية أيضًا مشاكل مشابهة، مثلما بين ذلك النقاش في فرنسا حول ارتداء **الحجاب** وقانون عام 2004 حول المظاهر الدينية في المدرسة. ينظر: Cécile Laborde, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy* (Oxford UP, 2008).

(الترجمة الفرنسية في الطريق إلى الصدور). ومن دون أن نستطيع تفصيل ذلك، سوف نشير إلى الحجج المعروضة من أجل مقارنتها بحجج الليبراليين.

(2) حول مفهوم الإسلام، كشكل من أشكال الغيرية، يُنظر المقالة الممتازة لفرحات كوسروخافار في: Michel Wieviorka, *Une Société fragmentée* (Paris: La Découverte, 1997), pp. 113-151.

لكن هذه الظاهرة ليست الوحيدة التي تُوجد تحديًا للقيم الليبرالية، فحركة **الدنيوة** التي بدا أنها ترافق الحداثة وتقدُّم العلوم وفقدان النفوذ الاجتماعي للأديان على المجتمع والارتفاع العام لمستوى الحياة، هي أيضًا يتراجع نفوذها[3]. ونلاحظ في كل مكان في العالم - حيث تشكل أوروبا استثناءً و«جزيرة للدنيوة» - انبعاثًا للأديان، وتوسعًا تبشيريًّا للديانات الكبرى في مناطق العالم كلها، وتفاقمًا أصوليًّا للمسيحية والإسلام، ولكن أيضًا للهندوسية[3] - وهذا جديد - وكذلك الاستعمال السياسي للدين. وقد أخذ الدين الإسلامي في نهاية القرن العشرين مكان الحركات القومية العروبية التي قامت في فترة ما بعد الاستعمار[4].

هذه التحولات، التي يبدو أنها أعطت الحق لنبوءة أندريه مالرو (André Malraux) «القرن الحادي والعشرون سيكون دينيًّا»، خلقت مشاكل جديدة لـ «الدولة-الأمة» الليبرالية، فمن جهة خلق الولاء المزدوج، الديني والوطني، لبعض أعضاء الدولة شعورًا بالحذر، وصار يهدد اللحمة الوطنية الهشة حاليًّا. وكان أن رأينا شبانًا بريطانيين من أصل باكستاني يتجندون **للجهاد** ضد الجيش البريطاني في العراق أو في أفغانستان، فتدويل الأديان عزّز التهديدات الخارجية على الأمة. من جهة أخرى، تتدخل الجماعات الدينية أكثر من قبل بكثير في الحيز العام للتعبير، بل لفرض وجهات نظرها في الأبحاث حول الخلايا الجذعية، وتلقيح الفتيات الصغيرات ضد سرطان الرحم، والحق في الإجهاض، وتعليم الداروينية، والمثلية ...إلخ، وهي تمارس ضغطًا جسيمًا على التشريع، مثلًا المسيحيون المحافظون في الولايات المتحدة، مثلهم مثل «الحركات الاجتماعية الجديدة» التي تكلمنا عنها في الفصل السابق ولكن مع برامج متعارضة، حوّلت السياسة المعاصرة إلى صراع مصالح بين الجماعات،

(3) ينظر الظاهرة الجديدة عند الهندوسية المناضلة والمتعصبة والدفاع عن الهوية الهندية (Hindutva) والتي يجسدها الحزب السياسي Bharatya Janata وسياسته في التدمير المنظم للمساجد التي بُنيت محل المعابد الهندوسية.

(4) ينظر، حول الإسلام السياسي: Gilles Kepel, *Jihad* (Paris: Gallimard, 2000 et 2003).
وكلمة جهاد لها معنى روحاني، النضال مع الذات، قبل أن تأخذ معنى سياسي.

دينية غالبيتها، محاولة تمرير قوانين ملائمة لسياسات القضايا المفردة وأحزابها (single issues)، والمصالح الفئوية. وبطريقة عامة، تمارس هذه الجماعات تهديدات لحسّ الخير العام، وكذلك للمفهوم الليبرالي للتسامح الديني.

سوف نحاول بدايةً، التذكير بالالتباسات والتوترات في المفاهيم الليبرالية الكلاسيكية عن التسامح الديني. ومن ثمّ سوف نبرهن أن إعادة طرح السؤال بشأن الحياد الليبرالي بخصوص الدين ضرورية، وسوف نرى أي أشكال اتخذها هذا الحياد. وسوف نختم بتعيين الميادين الجديدة لصوغ بدائل ليبرالية للعلمانية والدنيوة، وهي بدائل الليبرالية **التعددية** والدور الذي يمكن **الديمقراطية التشاورية** والتبرير العام لحياد الدولة أن يؤدّياه في سياق الدمج و«التحرير» غير السلطوي لديانات الأقليات.

مصاعب التسامح الليبرالي

كان هدف التسامح الديني، منذ لوك، بيير بايل وجون ستيوارت مِل، هو حماية حرية الضمير والمساواة بين المواطنين، وحقهم في ممارسة ديانتهم أو في امتناعهم عن كل التزام ديني. والهدف مزدوج: حماية الأقليات الدينية من الأكثرية، ولكن أيضًا حماية المجتمع والأفراد من هيمنة الجماعات الدينية. إن حرية الضمير هي المفهوم الأساسي عند الليبرالية الكلاسيكية. هكذا، يشدد رولز في **نظرية في العدالة** على أن

> المبدأ الوحيد الذي يستطيع الأشخاص في الوضع البدئي أن يتعرفوا إليه هو مبدأ حرية الضمير المتساوية للجميع. ولا يمكنهم أن يعرّضوا حريتهم للخطر بالسماح للعقائد الأخلاقية والدينية المسيطرة أن تلاحق أو تقمع الآخرين بحسب أهوائها.

المساواة في حرية الضمير التي نحن في صددها

غير أن مسألة المساواة بين المواطنين الدينيين وغير الدينيين أصبحت غير قابلة للحل حتى باسم الدفاع عن الحرية الفردية، خصوصًا حرية الانفلات من

سطوة الأديان. وتتعرض الليبرالية لأن تجد نفسها محرجة بأن تتخلى عن مبادئها الأساسية لكي تحمي الحريات الفردية، وذلك في وجه ديانات غير متسامحة وغير ليبرالية! هذه هي المشكلة الكلاسيكية للتسامح في وجه اللاتسامح، أو في وجه حدود التسامح. وإذا كان احترام التعددية الدينية بالتأكيد عنصرًا مركزيًّا في مجتمع الحرية، مثله مثل التسامح تجاه الأقليات، فإن حدوده تنجم مع ذلك عن رفضه رؤية ديانة واحدة تملي قيمها على المجتمع كله وتمنع بذلك الاستقلالية الدينية للأفراد. ويجد هذا الاحترام حدوده حين يبدو أن الانتماء الديني، وكذلك التقاليد التي ترافقه، سوف يجر في الوقت ذاته إلى تهديدات سياسية ضد المؤسسات الديمقراطية وإلى رفض أو استحالة الاندماج بسبب غياب الاستقلالية والخضوع الكامل المطلوب، كما يبدو، لأعضاء الجماعات الدينية. كيف يمكن احترام حقوق الأقليات الدينية من دون المجازفة بوضع قيم الليبرالية تحت الخطر؟

هكذا نكون قد مررنا من موقف مريح نسبيًّا وقابل للفهم بسهولة، حيث كان يمكن أن تجد مختلف الديانات أرضية للتفاهم بفضل ميراثها اليهودي-المسيحي المشترك، إلى الحصول على وعي جديد في حين لم تستطع ديانات، في ما يبدو وحتى الآن، القبول بالمساواة في حرية الضمير، وتبدو في العمق غير متسامحة. ويبدو أنه من المستحيل فرض اتفاق إجماعي حول مفهوم التسامح الذي كانت الليبرالية تعتبره **حقيقة عالمية**: احترام الحرية الدينية في بعدها الروحي - حرية الضمير، وفي بعدها العملي وبعدها السياسي - الحق في الاعتقاد أو عدمه، في تغيير الديانة، في ممارسة ديانة أقلية، أو في ترك كل ممارسة دينية كذلك، وهذا ممنوع في الإسلام. ويبدو أن قيم الفردية والاستقلالية، المتمثلة في حق الفرد بالتعامل بصفته هدفًا في حد ذاته وليس فقط أداة للجماعة، وبعيدًا من كونها مطلبًا عالميًّا، هي تركيبات ثقافية وتاريخية من دون ملاءمة لعدد من الثقافات التقليدية. وحيث إن الديمقراطيات الليبرالية الحديثة تواجه ظواهر ثقافية غير معروفة وتتوزع بين همّ الحفاظ على الهوية الوطنية وهمّ احترام المساواة بين المواطنين بالرغم من انتماءاتهم المختلفة، فإنها تعطي الانطباع بأنها غير قادرة على الخروج من الأطر الفكرية

العمومية ومن التصورات التاريخية التي تتنبأ جميعًا بتطور الدنيوة(5). وهي تبدو منزوعة السلاح في وجه هذا الانبعاث للأديان، وتطرح السؤال حول ملاءمة التسامح، متأرجحة بين **الاستبدادية والتسامحية**، من دون أن تستطيع في ما يبدو استيعاب أقلياتها الدينية أو إقناعها.

تمثل حالة فرنسا مثالًا للتطور في اتجاه الاستبدادية، ففي مسألة الحجاب الإسلامي، كان مجلس الدولة قد تبنّى في عام 1989 مواقف معتدلة وبراغماتية، ويمكن القول إنها ليبرالية ومتوافقة مع **الحق العالمي، المعاهدة الأوروبية لـ** [حماية] **حقوق الإنسان** [والحريات الأساسية] (البند التاسع بالأخص) **والميثاق العالمي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية** (Le pacte international relatif aux droits civils et politiques) (البند 18). وفي الحقيقة، لا يمكن حد الحريات الدينية الدستورية إلا باسم حجج متينة، ولا يمكن وضع حد لممارستها، والمعني هنا لبس الحجاب في الأماكن العامة والمدرسة، إلا إذا مثّل هذا فعلًا تبشيريًّا أو دعاية تمس حقوق الآخرين وحرياتهم، أو إذا كان تصرف الفتيات المحجبات يهدد مباشرة أو إراديًّا النظام العام، أي نظام المدارس المعنية. إن المبدأ العام بالتأكيد هو أنه لا يمكن وضع حد للحرية إلا باسم الحرية، ولكن أيضًا «عدم التضحية بحرية أولئك الذين يؤمنون بحرية الذين لا يؤمنون بها»، كما كان يقول جان ريفيرو (Jean Rivéro) في عام 1949. وبسبب استحالة تطبيق مقترحات مجلس الدولة وتعزيز السلام الديني، فقد اضطرت الدولة الفرنسية مع ذلك إلى إعلان أن زمن التسويات والإقناع قد انتهى، وأنه يجب حاليًّا سن القوانين. لقد استعاد قانون 15 آذار/ مارس 2004 المتعلّق بحمل إشارات دينية متميزة في المدارس والحقل العام في الواقع، بالرغم من طابعه غير الليبرالي وعدم مطابقته للحق العالمي، نوعًا من الوفاق، وقد كان هذا الهم الأولي للمشرع.

اختارت بلدان أخرى **التسامحية**، وهي شكل من أشكال التسامح الذي تدهور إلى لامبالاة تجاه الجماعات الدينية وإلى قبول وجودها المنفصل. لقد

(5) Habermas, «Qu'est-ce qu'une société,» pp. 4-5.

كانت هذه هي الطريق المتبعة، حتى الهجمات الإرهابية في تموز/ يوليو 2005 في المملكة المتحدة، باسم الليبرالية واحترام الحرية الفردية، بما في ذلك حرية الخضوع لسلطات دينية ولأوامر تبدو من زمن آخر والتي تصدم الحساسيات المعاصرة. وحدها **طريقة عيش معًا/ تسوية موقتة** بين جماعات يسود بينها التسامح من دون أن تتقاسم قيمًا مشتركة ومن دون وعي مدني، يمكنها أن تتوافق مع الليبرالية، التي ترفض بذلك أن تنحاز وأن تدافع عن قيمها الذاتية. ولكن حينئذٍ نترك مبادئ دولة القانون نفسها من دون دفاع أو سلطة، ونجعل مستحيلًا بناء توافق سياسي مستقر. هل هناك سبيل وسط بين الاستعمال القهري لقوة الدولة وبراغماتية طريقة عيش معًا/ تسوية موقتة استطاع إرهابيو لندن في تموز/ يوليو 2005 إظهار ضعفها؟ كما يقول هبرماس، كلهم «يتمنون قيام تعايش حضاري بين مواطنين مستقلين في إطار مجتمع ليبرالي»، ولكن من دون أن يكون لديهم **الحل**.

الحلول الكلاسيكية لليبرالية: فصل الكنيسة عن الدولة أو «الدين القائم»

سيطر حتى الآن مفهومان لعلاقات الكنيسة والدولة في الأنظمة الليبرالية، مع متغيرات وفقًا للتقاليد الوطنية والأديان المعنية: فصل الكنيسة عن الدولة أو وجود «ديانات قائمة». لنشر إلى أن القانون العالمي يعترف بهذين التقليدين بطريقة متساوية، وأن الدول تملك هامشًا كبيرًا للتقرير في تفسير الحقوق المتعلقة بالحريات الدينية في **الإعلان العالمي** في عام 1948 أو **الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان** (البند التاسع). ليس التمويل الحكومي للكنائس والمدارس الدينية، ولا تنظيم ارتداء ما يوحي بإشارات دينية في الأمكنة العامة هما في حد ذاتهما في تناقض مع مبادئ هذه الإعلانات أو الاتفاقات، فالاعتراف بأن المواقف والأيديولوجيات الوطنية هي مختلفة - فرنسا ليست الدانمارك - وتبني موقف القيد القانوني (judicial restraint) قد سمحا بالتالي للمشرعين الأوروبيين بحل أكثرية الأزمات الحالية. لقد تركت المحكمة الأوروبية، وكذلك اللجنة الأوروبية، للحكومات التي ترغب في ذلك إمكان إعطاء امتيازات لـ«الكنائس الرسمية»، شرط أن يكون الأفراد والديانات

الأخرى محميين[6]، لكنها سمحت كذلك لدول علمانية مثل فرنسا أو تركيا بالحد من ارتداء ما يوحي بإشارات دينية في المدارس أو الجامعة[7].

الديانات «القائمة»: إن التقليد الأول والأقدم هو تقليد «الديانات القائمة»، أي أن تكون ديانةٌ خاصة معترفًا بها مسيطِرةً ومكوِّنة الهوية الوطنية، أي إنها تمتلك مكانة متميزة داخل الدولة. وبين التقاليد توجد صيغ **غير ليبرالية** لا تحترم فيها العلاقة بين الدولة والدين الحريات الدينية عند الأقليات، حين تدعم وتشجّع الأرثوذكسية الدينية، وحين تكون الدولة ثيوقراطية جهرًا ومعارضة لكل شكل من أشكال الدنيوة. لكن هناك كذلك صيغًا ليبرالية تميّز بلدان أوروبا الشمالية، إنكلترا، وألمانيا (وهي مثال عن مجتمع متعدد الديانات)[8]، الدول الاسكندينافية، هولندا أو الألزاس-موزال[9] في فرنسا. من الممكن احترام مساواة الأقليات الدينية في الحقوق، مع الاعتراف بأن ديانة أو ديانات تمثّل في شكل أفضل من غيرها أو في شكل أكثر خصوصية، الثقافة الوطنية إذا ما كان هذا الاعتراف رمزيًا وثقافيًا قبل كل

---

(6) نحن نتابع هنا: Cécile Laborde, «Political liberalism, Republicanism and the Public Role of Religion,» Manuscrit non publié.

ينظر: Caroline Evans, *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights* (Oxford UP, 2001), p. 79.

مع ذلك، اتُهِمت اليونان من المحكمة بأنها تشجع في شكل فاعل جدًّا الكنيسة الأرثوذكسية الوطنية وتمنع الأقليات الدينية من ممارسة دينها، مثلًا شهود يهوه. نتذكر كذلك الانتقادات ضد الحزب المسيحي - الديمقراطي في ألمانيا وتجاوزات «سياسة المنبر» تحت حكم أديناور.

(7) *Leyla v.Turkey*: décision du 29 juin 1994; *Drogu v. France*: décision du 4 décembre 2008.

(8) يؤمَّن التمويل العام عبر الضرائب، التي تؤخذ وفقًا للانتماء الديني ويعتمد على تسجيلات العمادة. لكن الأشخاص هم أحرار، بالطبع، في ترك جماعتهم الدينية الأصلية وفي رفضهم دفع الضرائب.

(9) يخرج وضع الألزاس-لورين عن قانون 1905 لأن هذه المناطق لم تصبح فرنسية من جديد إلا في عام 1918. وتُدفع أجور الوزراء من مختلف الطوائف من الدولة، والتعليم الديني (كاثوليك، بروتستانت، يهود) هو إجباري في المدارس. ويسمي رئيس الجمهورية المطارنة الكاثوليك (الحالة الوحيدة في العالم). وقد حصلت في الألزاس غالبية الاحتجاجات ضد قانون 2004 لأن هناك أكبر لامساواة للإسلام نسبة إلى الديانات الأخرى «القائمة»: من بين الـ 170 طالبة اللواتي رفضن خلع الحجاب في أيلول/ سبتمبر 2004، كانت هناك مئة آتيات من الألزاس. وكما يقول جان بوبرو: «من الصعب، في الواقع، تبرير التنازل عن كل شيء أمام الألزاسيين وعدم إعطاء شيء للمسلمين» J. Baubérot, *Le Monde* (4 Janvier 2004).

شيء. ويتضمن هذا الحل التمويل العام للتعليم الديني ومساندة الدولة الجماعات الدينية على قاعدة وفاق واسع عند الشعب، الذي يرى في الدين رمزًا ثقافيًا متضمنًا أكثر من كونه معتقدات وممارسات جبرية ومانعة. ويشهد التمويل العام على دعم الجمهور المؤمن أو غير المؤمن، لأشكال في الحياة تستطيع أن تساهم في الرخاء العام. غير أن وفاقًا كهذا لا يكون ممكنًا إلا حول ديانات ليبرالية للغاية، مثل الكنيسة الأنغليكانية أو الكنائس اللوثرية في أوروبا الشمالية. ويعمل الدين إذًا بصفته لغة مشتركة أو ثقافة مشتركة أكثر من كونه حقيقة موحى بها. ويمكن أن يكون دوره العام استشاريًا لسلطة أخلاقية من بين سلطات أخرى في النقاشات الأخلاقية حول التشريعات المتنازع عليها. ويمكنه تعزيز الأخلاق المدنية والمساعدة على دمج الأفراد في المجتمع، وترسيخ الحساسية الأخلاقية عند الشعب لكي يقاوم قوى الفوضوية الاجتماعية. وأخيرًا، هو يستطيع تطوير نشاطات ثقافية، واجتماعية وخيرية (مستشفيات، مستوصفات للعجزة، مساعدة الذين لا سكن لهم، العمال غير الشرعيين، محو الأمية عند الغرباء ...إلخ)، وهي أساسية لسعادة الجميع، مؤمنين أو غير مؤمنين، مثلها مثل أي جمعية داخل المجتمع المدني.

يمكن أن يجد هذا الدور للديانات «القائمة» تبريره في مجتمع ليبرالي لتجنب تأسيس سيادة الدولة على عقيدة سائدة مضادة للدين وللنضال ضد **الدنيوة**[10] أو رفض الأديان خارج الحيز العام ويمكن تبريره باسم حرية الضمير. أخيرًا، وسوف نعود إلى ذلك في شكل أوسع، فإن الديانات القائمة، شرط أن تكون أكثر من واحدة، تسمح بجعل التعددية الدينية مؤسساتية، وهذا حاسم في مجتمع ليبرالي وديمقراطي.

فصل الكنيسة عن الدولة: فرنسا والولايات المتحدة: هذه الصيغ الليبرالية مختلفة عن تقليد آخر، هو تقليد فصل الكنيسة عن الدولة في الولايات المتحدة

(10) يجب التمييز بين **الدنيوة**، التي هي ظاهرة اجتماعية وsécularisme (مذهبة الدنيوة)، التي هي أيديولوجية ترمي إلى استئصال الأديان، وهي ليست لاأدرية، ولكن دوغمائية. «أنا أميز على المستوى اللغوي «الدنيوي» (séculier) من «المتعصب للدنيوية» (séculariste). وبخلاف الدنيوي، غير المؤمن الذي يتبنى موقفًا لاأدريًا تجاه ادعاءات الدين، فإن المتعصب دنيويًا يأخذ موقفًا جداليًا تجاه العقائد الدينية» Habermas, «Qu'est-ce qu'une société,» p. 13.

(التعديل الأول للدستور) وفي فرنسا (قانون 1905)، الذي نتج من النضال من أجل إلغاء «الديانات القائمة» والتهديدات التي كانت تشكلها على المساواة في الحقوق. ونعرف[11] أن الصيغة الفرنسية تنقسم إلى صيغة مناضلة، وقومية وغير متسامحة تجاه الأديان[12]، وهي كاثوليكية في شكل أساسي، والثانية أكثر ليبرالية وذات وحي روحاني بالنسبة إلى البعض[13]، وهي ترمي قبل كل شيء إلى حماية المساواة في حرية الضمير وليست معادية مبدئيًا للكنائس، ولكنها تحاول وضع حد لتأثيرها في الحيز العام. أما الصيغة الأميركية، فإنها مركزة بوضوح على حماية الحريات الدينية أكثر من تركيزها على بناء الهوية الوطنية، لأنه لم يكن عليها النضال، مثل الدولة الفرنسية تحت الجمهورية الثالثة، ضد محاولات السيطرة المهيمنة للكنيسة الكاثوليكية على الحيز العام.

تتأرجح الحجج المدافعة عن فصل الكنيسة عن الدولة بين مفهومين لطبيعة المذاهب المعنية بذلك وتأثيرها في الحيز العام. ويعتبر بعضها أن العقيدة الدينية مثلها مثل العقيدة العلمانية، لها الطبيعة ذاتها. وكما يقول جون رولز، إنها عقائد «متفهمة»، تدعي أنها تحمل أجوبة عن مظاهر الحياة البشرية كلها، وتتوخى «الحقيقة». ولكن ليس لها مكان في الدائرة السياسية، دائرة التشريع، حيث يجب للمذاهب المفهومة من الجميع وحدها أن تعبِّر عن نفسها، وسوف نعود إلى ذلك.

أما بالنسبة إلى البعض الآخر، فإن هاتين العقيدتين ليستا على المستوى ذاته، لأن اللاأدرية التي تميّز العلمانية هي بالطبيعة متسامحة مع العقائد الأخرى ولا تقول شيئًا بخصوص «الحقيقة»، وهذا ليس صحيحًا من الجهة الأخرى. هناك **عدم تساوق** تكويني يعطي لعقيدة «سلبية»، مثل اللاأدرية، تفوقًا وحقًّا في أن تصبح العقيدة المتميزة في الدائرة السياسية[14]. وفي النتيجة، يجب

---

(11) Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France* (Paris: PUF, 2000).

(12) الممثلان الأكثر شهرة لمذهبة الدنيوة هما إميل كومبيس وفردينان بويسون.

(13) نعد من بين ممثليها، النيوكانطيين شارل رونوفييه وجول بارني، و«التضامنيين» إميل دوركهايم، ألفريد فوييه وليون بورجوا.

(14) هذا مفهوم دافع عنه المنادون بالعلمانية في فرنسا، وفي الولايات المتحدة:
Robert Audi, *Religion in the Public Sphere* (New York: Rowman and Littlefield, 1997).

على الدولة أن تكون لاأدرية تجاه حقيقة الأديان، وأن تتقبلها، بمعنى أن تبقى محايدة تجاهها. هذا هو التبرير للقيمة **الدستورية** العلمانية.

إذًا، يتجسد التسامح بصفته مثالًا سياسيًّا لليبرالية إما في **احترام** معتدل تجاه الأديان ينظم الاعتراف العام بها، وإما في **لاأدرية** معتدلة وإلى حد ما عطوف، ولكنها تستبعدها مع ذلك من الدائرة السياسية.

حل آخر: تعددية الحيز العام: لكن، كما سوف نرى، ليس هذان الحلان مسلحين كفاية لمواجهة الشروط الجديدة التي ذكرناها بداية. إن «الديانات القائمة» تخلق لاعدالة ولامساواة، لأن أعضاء الأقليات غير المثبتة، مثل الإسلام في ألمانيا والدانمارك وهولندا، هم عرضة للتمييز العنصري غير المقبول في ما يخص المدارس الدينية، وبناء أماكن العبادة، واحترام معتقداتهم عند وسائل التواصل والرأي العام ...إلخ. أما بخصوص فصل الكنيسة عن الدولة، فهي نادرًا ما كانت مثالية. ويسمح قانون دوبري (Debré) في عام 1959 في فرنسا بالتمويل الحكومي للمدارس الكاثوليكية تحت بعض الشروط. إن رئيس الجمهورية يرقد في كنيسة نوتردام في باريس. أما بالنسبة إلى الولايات المتحدة، فإن الاستثناءات كثيرة جدًّا لكي نذكرها. أمام موقف كهذا، لا تستطيع الأقليات الدينية، وكذلك العلمانيون، إلا أن يعترضوا، مشيرين إلى حدود مثال الفصل، وكذلك مثال الاعتراف و«إنشاء» الكنائس في الحيز العام.

لقد رأى اتجاه جديد النور عند المفكرين الليبراليين، مستوحى من أخلاق التواصل عند يورغن هبرماس ومن الليبرالية السياسية لجون رولز: تعددية الحيز العام كحوار وتشاور بين الأديان بدلًا من «خصخصتها». سوف نحاول اكتشاف هذا الموضوع في الجزء الأخير من هذا الفصل. لكن علينا قبل ذلك التعمق في المعضلات الخاصة المطروحة على الليبرالية الأخلاقية والسياسية.

ضرورة إعادة نظر في الليبرالية

يبدو أن الحل يتطلب في الدرجة الأولى، أن تقبل الديانات بأن تتغير عند اتصالها بالمجتمعات الديمقراطية وأن تصبح بدورها أكثر «ليبرالية» عبر

مشاركتها الكاملة بالوفاق السياسي. لكن إذا كان على الديانات أن تتطور وأن تتعلم تبرير مبادئها بطريقة مقنعة، فيجب كذلك على الفكر الليبرالي إعادة النظر في نفسه وأن يرضى بالدفاع عن مبادئه على قاعدة حوار نقدي وليس فقط تسامح - لامبالاة. يجب أن يقبل بفهم الظاهرة الدينية، وظاهرة الإسلام في شكل خاص، بدل أن يحصر نفسه في اللامبالاة والجهل، وإلا فسيكون هناك تدهور واضح لليبرالية في الاستباحة، وتصبح حينئذٍ غير قادرة على إحداث تسامح حقيقي يكون بالاعتراف/ التسليم والنقاش أو الحوار معه. لننشر ببساطة إلى أن الليبرالية تجد نفسها في وضع أفضل للتطور من الديانات غير الليبرالية، وأن الموارد التي في حوزتها هي أكبر بكثير. وفي حركة «سياقين **متشابكين الواحد في الآخر**»، كما يقول هبرماس، فإن على الأفكار الليبرالية أن تفتح الطريق.

إن هذه الحركة المزدوجة هي التي سوف ندرسها حاليًّا من جهة أنه من المهم أن تتخلى الليبرالية الحديثة عن **الواحدية** المتغطرسة لفلسفة عصر الأنوار التي كانت تأمل بإثبات الحقيقة العالمية لمبادئها. وبربط الصفة الأكيدة للحرية الفردية بالغائية البشرية، وباستحالة حقيقة واحدة في نهاية المطاف، **وبتعددية** ليست مع ذلك نسبوية، يمكنها أن تعطي ضمانات حقيقية لاستقلالية الخيار بخصوص الدين. من جهة أخرى، وبما أن الوفاق السياسي حول مبادئ دولة القانون والدفاع عن الحقوق الأساسية لا يمكنه أن يُفرض من دون أن يتناقص ليصبح **طريقة عيش معًا/ تسوية موقتة بسيطة** (modus vivendi)، فإن الدولة العلمانية ستكون مجبرة على الحوار مع المواطنين المتدينين ومع جماعاتهم بدلًا من إقصائهم خارج الساحة العامة، وعلى تبرير قواعد حياديتها وعلى إعادة التفكير في فصل الكنيسة عن الدولة وفي العلاقات بين الأديان و«المصلحة العليا»، كما سوف نرى ذلك عندما نحلل نصّين معاصرين، الأول لجون رولز، **عودة إلى فكرة العقل العمومي**(15) (The Idea

(15) لا توجد حتى يومنا هذا ترجمة فرنسية، لكن النص، المؤرخ في عام 1999، هو توسيع للفصل السادس من: John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. fr. (Paris: PUF, 1995).

[يشير مصطلح العقل العمومي (وكان يمكن اختيار مصطلح الحجى والمنطق والبصيرة كترجمة =

of Public Reason Revisited)، والثاني ليورغن هبرماس، **الدين في الحيز العام**[16] (Religion in the Public Sphere).

إن فهم الأديان وصِفتِها غير الليبرالية والإرغام الذي تفرضه على الأفراد والصراعات بين القيم التي تحملها، تلك هي الخطوات الأولى التي يجب على الليبرالية إنجازها والتي يجب عليها أن تأخذ منها موارد فكرية جديدة. في هذا السياق، يبدو الإسلام بالتأكيد وصفته «غير الأوروبية»، غير الليبرالية و«غير الاندماجية» العقبة الأولى. غير أننا نتعاطى هنا مع أسطورتين. ليس الإسلام ديانة غريبة عن أوروبا، بل كان - بعكس ذلك - أحد مكوناتها خلال العصر الذهبي للثقافة الأموية في إسبانيا، ويبقى عنصرًا مهمًّا كميًّا عند المجتمعات الأوروبية. الإسلام هو بالأحرى «مكبوت» أوروبا الموجودة أصولها في جهتي البحر المتوسط، فمن جهةٍ ليس الإسلام مبدئيًّا غير قابل للاندماج، لأنه قائم على قاعدة مشتركة للديانات الثلاث الكبرى صاحبة الكتب السماوية. كذلك، يجب أن تكون هناك إرادة سياسية لفهمه في خصوصيته وتاريخه، في فهم الحدث الديني بدلًا من رفضه. بعد ذلك، يجب أن تدفعنا الصفة غير الليبرالية للإسلام المعاصر، إلى محاولة فهم أفضل لعقيدته السياسية في علاقات الدين والدولة. وإذا كان الإسلام الليبرالي ممكنًا، تجب معرفة ما يمكن أن تكون مصادره. والحقيقة أنه إذا كانت المشكلة تأتي قبل كل شيء من الاختلافات الثقافية التي يحملها الإسلام، فهي تأتي كذلك ربما من الطريقة المرتقبة لدمج الأقليات الدينية في دولة علمانية، وفي الجهل تجاه قيمها.

= للمصطلح الإنكليزي public reason) إلى نمط من التشاور والمداولة يستخدمه الأفراد لنقاش قضايا الشأن العام. يستبعد المفهوم ضمنيًا بعض الافتراضات أو الدوافع المعتبرة غير مناسبة كقاعدة لعملية اتخاذ القرارات العمومية، حتى ولو كان بإمكان أي شخص استخدامها في القرارات الشخصية التي لا أثر مهمًا لها على الجمهور. وهذا يمكن فهمه في إطار رؤية ترى في أعضاء الجمهور العام أفرادًا عقلانيين فاعلين أخلاقيين مشاركين في العملية الديمقراطية ويتخذون قراراتهم انطلاقًا من اعتبارات أخلاقية ومواطنية عاقلة. يمكن بالتالي وصف العقل العمومي بحسب رولز على أنه عقل المواطنين في ديمقراطية يتشاورون ويتداولون حول الخير العام على قاعدة آراء وأفكار ومبادئ مقبولة من الجميع. (المراجع)]

(16) الترجمة الفرنسية في: Habermas, *Entre naturalisme et religion*, chap. 5: «La religion dans la sphère publique».

تبدو هنا أربع صعوبات في الأفق في إعادة النظر هذه في الليبرالية، وكلها مرتبطة بالصورة العقلانية والواحدية المسيطرة التي تمنع الفهم والتفسير الصحيح للسلوك والمطالب الإشكالية، بسبب رفضها الدولة العلمانية وخصخصة الحرية الدينية والدور المهم الذي تؤديه الجماعة فيها ومطالبتها بدور عام للدين. وبمقدار الاستحالة المفترضة لاندماج الإسلام، فإن عدم قدرة الليبرالية على فهم الظاهرة الدينية يبدو هو ما يطرح مشكلة.

حرية الضمير أو حرية الاختيار؟

أولًا، ينتج سوء تفاهم أول عن أن الليبرالية تفهم الحرية الدينية بعبارات «حديثة» فردانية محض. وهي تخلط **حرية الضمير بحرية الاختيار**.

هذا الانتقاد، مثلًا، هو الذي وجهه الفيلسوف الأميركي مايكل ساندل[17]، فحرية الضمير تصبح محفوظة إذا كانت خيارات حرة ممكنة بين المذاهب الدينية أو لم تكن، والتي هي في تنافس بينها، وبالتالي من الطراز ذاته. وستكون هذه الخيارات نتيجة أفضليات خاصة تم التفكير بها وفقًا لمثال الخيارات الفردية في مجال الاستهلاك. وستكون الحرية الدينية والحاجات الروحية التي عليها إرضاؤها محفوظةً إذا ما صار ممكنًا لنا الخيار وفقًا لطبعنا، وفي بعض شوارع فرانسيسكو، بين كنيسة واحدية، معمدانية أو ميتودية، وكنيس يهودي سيفارادي أو أشكينازي، كنيسة كاثوليكية أو أرثوذكسية، معبد بوذي زن أو تبيتي، وفي النهاية عيادة المعالج النفسي أو دروس التأمل الاستعلائي أو اليوغا[18].

من الواضح أن مفهومًا كهذا عن حرية الضمير يعاني نقصًا أساسيًا، فهو يفشل في فهم الطبيعة المعقدة للعلاقة بين حرية الضمير وحرية ممارسة الديانة، بين الإيمان والدين، وهو يطبق مفهومًا ضعيفًا عن الحرية البشرية

---

(17) Michael Sandel, *Democracy's Discontent* (Cambridge: Harvard UP, 1996), chap. 3.

(18) هناك مثل أكثر وضوحًا كذلك في كيرالا، في جنوب الهند، حيث أثناء اجتياز الأقنية بالسفن، نمر بالتتالي أمام المعبد الهندوسي، الكنيسة الكاثوليكية، المعبد البروتستانتي، الجامع الصغير... ومركز الحزب الشيوعي المحلي (الذي حكم مدة طويلة هناك) وحيث يقود المسلم الشاب زيارة كنيس كوشان، الأقدم في القارة...

يمكن اختصاره بالقيام بخيارات. وتفترض حرية الضمير أكثر من خيارات «حرة» للضمير، فهي لا تنفصل عن حرية ممارسة الديانة، التي تفترض حقوقًا، ولكن أيضًا واجبات، أي الخضوع لممارسات جماعية واحترام التقاليد التي لم تخترها. وفي مثل النقاش الفرنسي بشأن ارتداء الحجاب الإسلامي، ترددت دائمًا حجة استلاب المرأة المسلمة وحريتها في الاختيار كأن الحرية الدينية ليست إلا مسألة خيار. غير أن الكثيرين من المؤمنين، يعتبرون أن الحرية الدينية تتحدد قبل كل شيء بالقدرة لدى المؤمنين على رؤية **واجباتهم** من دون موانع، وليس بحرية اختيار ديانتهم. يمكننا القبول بالفريضة الدينية والخضوع للأوامر التي تنص عليها السلطة من دون أن يكون علينا الاختيار، وهذا معاكس للمفهوم الفرداني المحض للحرية البشرية. **أن أكون حرًّا يعني قبل كل شيء أن أقدر على ممارسة ديانتي من دون عوائق**، سواء أكان ذلك نتيجة خيار «حر» أو كان نتيجة الخضوع لتقليد عريق. وكما أكد بول ريكور، تفترض الحرية البشرية دائمًا جزءًا من اللاإرادي، من التوافق والقبول بما لم نكن قد اخترناه، ولكن ما «ورثناه» بطريقة ما وتبنيناه في شكل واعٍ إلى حد ما[19]. ولا تعود مهمة الدوافع الشخصية التي يصعب رصدها، فالحرية الدينية لا تكون كاملة إلا على المستوى الجماعي في إمكان متابعة التعاليم الدينية من دون عقبات ومن دون تمييز، شرط أن تكون هذه الأخيرة متوافقة مع القانون بالتأكيد، وهذا كما يبدو مشكلة مختلفة. ولا تفهم الفردانية الحديثة جيدًا ظاهرة الخضوع للواجبات الدينية، وانقياد الممارسة لنظام من السلوك الديني القويم (orthopraxie)، الذي يعطي وحده مضمونًا لحرية الضمير ويضمن الاستمرارية بين المعتقدات والأفعال. فهي ترى فيها ضياعًا للحرية فقط. وهي لا تفهم أخيرًا الدين إلا بمعنى الإيمان، المعتقدات والخيارات التي تتم في صمت الضمير الفردي.

بهذا، تمر الفردانية إلى جانب بعد أساسي للحرية الدينية: حرية التقيّد بالعبادات حتى في الحيز العام. وفي حالة الإسلام، تكون هذه قسرية جدًّا

---

(19) ينظر: Paul Ricoeur, *Le Volontaire et l'involontaire*, IIIe partie (Paris: Aubier, 1950).

وتتداخل دائمًا مع الحياة العامة والمهنية، وهي صعبة التعايش مع الدائرة المنزلية، كما هي الحال في اليهودية، التي هي دين مرتكز على العائلة، أو في الديانات الأخرى. وتصبح محاولة **تخصيص** الممارسة الدينية وجعلها غير مرئية بالتذرع بأنها مسألة إيمان فقط، موقف عدم تفهم، وحتى معاداة تجاه حاجات الممارسات الدينية، وليست فقط موقف تسامح سلبي. إن تأمين حرية الأشخاص يعني تركهم أحرارًا، من دون الحكم عليهم، وإتمام واجبات يعتبرونها مطلقة. وليس من المهم ألا تكون هذه الواجبات، والالتزامات والمبادئ المتعلقة بها «مختارة» بحرية، ويجب أن يكون من المهم لدولة ديمقراطية تأمين الاحترام في حدود حقوق كل واحد وحريته، ساعية إلى المساواة بين الأديان كلها، حتى تلك التي ليست «محلية»، طالما أنها لا تلحق الأذى بالآخر[20] ولا تخلق صراعات تهدد السلام المدني، وذلك سوف يكون حيادًا حقيقيًا.

غير أن ذلك يبدو دقيقًا جدًّا، فحين تواجه الدول العلمانية دينًا كالإسلام ومفهومه في العلاقات بين السياسة والدين، وكذلك فرائضه و«ظهوره» في الحيز العام (الجوامع، الثياب التقليدية، اللغة، نداء المؤذن ...إلخ)، فإن هذه الدول تبدو عاجزة وتميل إلى تفسير التقيد بالدين بصفته خضوعًا واستلابًا، فإما أن تحاول تخصيصه كما حصل في فرنسا، وإما أن تحاول إعطاءه دائرة منفصلة، كما في العالم الأنكلوسكسوني، الذي مال إلى تطبيق مبدأ «متساوون، ولكن منفصلون»، فهذه الدول لم تفهم أن المواطن المتدين يؤكد أن دينه ليس خيارًا فرديًا محضًا، بل تقليد جماعي، «ليس إيمانًا شخصيًا يكون وحده مسؤولًا عنه، بل مجموعة واجبات والتزامات، ووفاء تجاه ثقافة وتاريخ لجماعة. ولا يفهم المؤمن فرديته بالمعنى الذروي (atomistique)، ولكن من خلال اندراجه في جماعة ذات معنى. غير أن الدولة العلمانية الليبرالية تحط قدر هذه الصفة المقدسة والجماعية معًا للواجبات الدينية باسم مفهومها

---

(20) نجد: *le Harm Principle* de John Stuart Mill, dans: *De la liberté*
«إن خضوع العفوية الفردية إلى رقابة خارجية [لا يمكنها أن تكون مسموحة] إلا على أعمال الآخر التي تطاول مصلحة الآخر».

المجرد لحرية الاختيار، فهي تفهم - مثلًا - ارتداء علامات دينية مثل **الحجاب** أو التقلّد بالصليب المسيحي بصفتها خيارًا شخصيًّا، في حين أنه ربما يُعاش بصفته واجبًا مقدسًا من دون استبعاد، مع أن تكون هناك بالتأكيد أسباب سياسية لارتدائه[21]. وتبدو الثقافة الليبرالية السياسية قادرة على القبول بهذا الاختيار بسهولة أكثر من فرنسا الجمهورية، لكنها في الحقيقة تفرغه من محتواه، بالتعامل معه كأنه سلوك فردي منحرف يجب أن تعيد تكيفه مع المجتمع. هكذا تسمح المدارس الإنكليزية، وحتى المسيحية، بالحجاب شرط أن يكون بألوان الزي المدرسي[22].

عالمية العقل أم تخصصية دينية؟

هناك صعوبة أخرى عند الليبرالية الكلاسيكية، وهي فهم أن معنى الديني بالذات يختلف وفقًا للديانات، وأن المسيحية - وخصوصًا البروتستانتية الليبرالية - ليست مثالًا يمكن أن تتقيد به الديانات الأخرى. فلا يشبه الإسلام الليبرالي إلا قليلًا المسيحية الليبرالية مثلًا، لأنه يبقى قبل كل شيء نظامًا للسلوك الديني القويم. وتفسر العالمية المسيحية، وكذلك العقلانية في عصر الأنوار، التي أثرت في دنيوة الدول الحديثة، تعدُّدَ المذاهب الدينية بأنه ظاهرة وقتية، لأنهما تفترضان بطريقة أو بأخرى أنه حين تنتصر الخيارات الفردية المثقفة والمتنورة، فإن وحدة العقل البشري أو الإيمان المسيحي

---

(21) أحد مظاهر قانون 15 آذار/مارس 2004 الأكثر تنافرًا هو تعامله الحيادي ظاهريًّا مع الأديان، حين يقول إنه «في المدارس الابتدائية والمتوسطة والثانويات الحكومية، تُمنَع المظاهر أو الملابس التي يُظهر فيها الطلاب في شكل علني انتماء دينيًّا». في الحقيقة، أنه لا يعترف بتعدد الأديان: ليس لارتداء **الكيبة** Kippa عند اليهودي الورع أو الحجاب عند المسلمة المعنى نفسه مثل حمل صليب ذي حجم كبير عند المسيحي الذي لا يتعرض لأي ملاحقة إذا رفض ذلك والذي يعتبر ذلك مسألة شخصية. وليس للواجبات الدينية المعنى ذاته في هذه الديانات المختلفة وليس للتحريم الخطورة عينها.

(22) هناك حالة حصلت أخيرًا في إنكلترا وأثارت مشاعر الجمهور، وهي حالة شابة مسلمة كانت تريد أن يكون لها الحق في ارتداء الزي التقليدي في الصف، وكان هذا مسموحًا، لكنه كان أسود وليس بألوان المدرسة. رفضت إدارة المدرسة ذلك وحُملت حالتها أمام المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، التي رفضتها.

سوف يتغلبان بالضرورة على الخصوصيات. وليس تنوع الأديان إلا التعبير عن الأخطاء التي مر بها العقل/ الروح البشري (Geist وفق هيغل)، قبل أن تصل إلى الإيمان «الحقيقي» أو الفلسفة «الحقيقية». وهذه العالمية هي متوازية مع التبشير، الذي يقول إن القيم العالمية للعقل البشري أو للإيمان المسيحي يجب أن تنتصر على جميع الخصوصيات الدينية التي تُقارَن بالظلامية. والنتيجة لذلك هي دوغمائية خطرة ترفض كل مساحة للاختلافات ولا تعترف بتنوع الديانات.

وكما نرى في (الجدول (9-1))، فإن الإسلام والمسيحية مثلًا، يبدوان غير متسامحين تمامًا تجاه تنوع المعتقدات والعادات بالمقارنة بالهندوسية، فهذه مثلها مثل مذاهب تعدد الآلهة، لم يكن لديها تقليديًّا أي صعوبة في قبول المعتقدات الأخرى. وظاهرة الهندوسية المناضلة والمتعصبة هي جديدة في الهند، أما البوذية فهي بالتأكيد نضالية، لكنها متسامحة تجاه الخصوصيات، لأنها في حد ذاتها منقسمة إلى تقاليد مختلفة جدًّا[23].

الجدول (9-1)

مقارنة بين الديانات الكبرى في مقابل الدنيوة

	اليهودية	المسيحية	الإسلام	البوذية	الهندوسية
1 - الموقف من الديانات الأخرى	لا وجود للتبشير	تبشير ولاتسامح	لاهوتيًا غير متسامح، لكنه يعترف بالديانات التوحيدية الأخرى	تبشيرية، ولكن متسامحة	متسامحة إلى أقصى حد

يتبع

(23) لا بد هنا من إبداء التحفظ عن هذا التقرير خصوصًا لجهة تسامح الهندوسية والبوذية مقابل لاتسامح المسيحية والإسلام. (المراجع)

تابع

2 – وجود تراتبية دينية	لا وجود لأي تراتبية دينية	تراتبية مركبة إلى حد ما إذا ما عنينا الكاثوليكية الرومانية، الأنغليكانية، الفرق البروتستانتية المختلفة أو الكنيسة الأرثوذكسية	العلماء ليسوا منظمين في شكل منهجي، لكن الشيعة أكثر تنظيمًا من السنّة بكثير	نسبيًّا منظمون جدًّا	لا وجود لأي تراتبية دينية
3 – تصوّر العلاقات بين الوظائف الدينية والسياسية	مفصولة	مفصولة («أعطِ لقيصر ما لقيصر») لكن، في حالة الكنيسة الكاثوليكية، كانت في صراع حتى القرن العشرين	في أغلب الأحيان مختلطة في الخلافة، ما عدا عند الصوفية	تخلي رجال الدين عن السلطة الزمنية	وظيفتان منفصلتان، تمارسهما طبقات/ طوائف مختلفة
4 – العالمية والميل إلى تنظيم المجتمع	القانون اليهودي والمحاكم الدينية محدودة بالجماعة	القانون المسيحي الذي ينطبق على الجميع، مسيحيين وغير مسيحيين	القانون الإسلامي (الشريعة) والمحاكم الدينية، التي تنطبق على المجتمع كله، مع استثناءات وفقًا لفترات الإسلام وأشكاله	لا يوجد أي جهد لتنظيم المجتمع	نظام الطبقات/ الطوائف، والحقوق الهندوسية، التي تنطبق على المجتمع كله

في الحقيقة، ليس التنوع ظاهرة وقتية، إنه موجود في التقاليد الدينية كلها، وكذلك عند جميع القوى التي تحاول تحييده، لأن حقيقة الإيمان والسلطة الدينية يجب أن يُعاد تأكيدهما وتفسيرهما دائمًا من خلال التاريخ لكي تحافظ الخيارات الفردية وكذلك الوصايا على شرعية حيّة ومعنى حيّ عند كل واحد. وللمسيحية بالذات تاريخ طويل من الصراعات العنيفة بين تفسيرات غير متجانسة في أغلب الأحيان في ما بينها، وهي سُحبت بالقوة نحو الوحدة من السلطة الدينية. أما الإسلام، فإنه يملك تقليدًا في العنف السياسي والصراعات الداخلية، كما هي الحال بين السنّة والشيعة، وتقليدًا تعدديا يبدأ من القرآن نفسه والاعتراف بالديانات الأخرى من أهل الكتاب الذي ازدهر في العصر الذهبي للخلافة الأموية في الأندلس[24]. ويعترف القرآن بحرية الاختيار، كما أن الإسلام تعددي، وتبرهن ذلك حيوية تقاليد معينة مثل الصوفية في لبنان أو أفغانستان[25]، والأخويات في أفريقيا السوداء ...إلخ. ولا تعرف ديانات أخرى كبيرة، مثل الهندوسية هذا الطموح العالمي، وتصبح هكذا أكثر تسامحًا بكثير من المسيحية أو الإسلام. أخيرًا، هناك عدد كبير من التقاليد الدينية التي لا تملك سلطة مركزية وكنيسة منظمة وتراتبية، من دون أن تعاني هذا النقص في التنظيم ومن دون أن تحاول ممارسة تأثير تأحيدي. تلك هي حال اليهودية والهندوسية. لكن يبقى الخطر في المواجهة بين الجماعات الأرثوذكسية (الأصولية) والليبرالية. ويعتبر البعض أن الديانات التوحيدية، ما عدا اليهودية، هي أكثر تهديدًا من الديانات المتعددة الآلهة للحريات الدينية، بسبب التبشير المرتبط بها. وهنا نرى أهمية ألا نتصور شروط الحرية الدينية في شكل التقليد المسيحي فقط[26].

---

(24) ينظر، من بين آخرين: Reza Aslan, *No god but God. The Origins, Evolution and Future of Islam* (London: Random House, 2005), pp. 262-266; Kepel, *Jihad;* Abdullahi Ahmed An-Naïm, *Toward an Islamic Revolution* (Syracuse UP, 1990).

(25) لا أدري سبب هذا التخصيص عن الصوفية خصوصًا في حالة لبنان علمًا أن الصوفية منتشرة أقل ما يكون في لبنان والأكثر في شمال أفريقيا وآسيا الوسطى...كما أن المقطع كله متسرع ولا يغطي حقيقة الحالة الإسلامية في هذا الموضوع. (المراجع)

(26) أيضًا هنا تسطيح غير مفهوم يستثني اليهودية مع أنها تملك أقوى أصولية أرثوذكسية متعصبة. (المراجع)

تتأتى صعوبة ثالثة من أن الحرية الدينية لا تعني الفرد وحده وإيمانه، ولكنها في أكثرية الديانات تعني العلاقات بين الجماعة الدينية والمجتمع بأكمله. ولا ننسى أن الحرية الدينية هي مأساة لشخصيات عدة: الفرد، الجماعة الدينية، المجتمع والدولة. الدين هو مؤسسة اجتماعية موجودة في الحيز العام، وهي تسمح بإعطاء محتوى اجتماعي موضوعي للإيمان الفردي، ولكنه يصطدم بالضرورة بالسلطات الزمنية. لقد كان للكنائس، وما زال، عند الأغلبية مشاريع هيمنة على كامل المجتمع (يُنظر الجدول (9-1)). وهي تحاول التدخل في مجالات عدة، مثل الصحة، الحماية الاجتماعية، العائلة، التحكيم في صراعات الحق الخاص، التربية، وكانت هذه خلال فترة طويلة من صلاحياتها، قبل نشوء الدولة الحديثة، وتحاول كذلك فرض مفاهيمها في القانون والأخلاق. إن أحد الاتجاهات الأقوى لتأثير الإسلام المعاصر، إن في الغرب أو في أرض الإسلام، هو اتجاه أعماله الاجتماعية والخيرية، وكذلك محاكمه، كما كانت هذه هي حال الكنائس المسيحية في أوروبا.

هنا بالذات نجد الشخصية الأخيرة لهذه المأساة، الدولة. وفي الواقع، ومع ظهور الدولة الحديثة، كانت إرساليات الجماعات الدينية مضمونة شيئًا فشيئًا من الدولة، وكان أن دخلت الأديان في تنافس وحتى في صراع مع الدولة، لأن رهان تدخلها في إطار ديمقراطي كان تأمين تعامل متساو لجميع المواطنين المتدينين أو غير المتدينين. إن وضع الدول الحديثة تجاه الأديان هو بالذات صعب وملتبس، وفي توتر مع «حياديتها» المعلنة، كما رأينا ذلك في الفصل السابق بخصوص التعددية الثقافية وضرورة ثقافة وطنية «حيادية» أو معيارية قليلًا. من أي ديانات سوف تستوحي هذه الثقافة المشتركة قيمها؟ هل يمكنها استبعاد كل مرجعية أخلاقية أو دينية؟ ذلك هو المأزق[27]؟

والديانات هي أيضًا منقسمة تجاه الدولة، وتنتظر منها إجراءات متناقضة. وهي من جهةٍ تنتظر منها حماية الجماعات من المجتمع، أي في شكل أساسي

(27) هذا مثلًا النقاش حول «القيم المسيحية» في مشروع الدستور الأوروبي.

من الديانات الأخرى المنافسة والمعادية، ولكن من جهة أخرى يجب كذلك حماية المجتمع من محاولات الأديان مراقبتها، وأخيرًا حماية الأفراد بالذات من الجماعات التي تحاول محاصرتهم والإمساك أو التحكم بهم. ويُتَعَامَل مع الجماعات الدينية في أغلب الأحيان على أنها تقاليد مر عليها الزمن، وأنواع من التضامن لا تناسب العصر، وأنها مستلبة، في حين أن الدولة الحديثة هي أفضل بكثير، وقادرة على تأمين المهمات التقليدية لهذه الجماعات. إن ظاهرة **الجماعوية**، التي لم تكن العقلانية المعاصرة حاضرة لها، يُتَعَامل معها كأنها محافظة في الشروط الاجتماعية الحديثة في حين أنه تقليديًّا، كان التضامن داخل الجماعات المهمة الأساسية للأديان، وأنه، في السياق الجديد للهجرة، يمكن هذه الجماعات أن تساعد في تحقيق دمج أفضل للفرد.

لنأخذ مثلًا حالة المحاكم الدينية التي ما زالت فاعلة دائمًا في المجتمعات المعاصرة، «المحاكم الروحية الأسقفية» الكاثوليكية، القانون العرفي الأفريقي، **الشريعة** الإسلامية، أو القانون اليهودي والمحاكم الحاخامية «بيت العدالة» (Beith Dins). هل يمكنها جميعًا التعايش مع النظام القانوني الوطني وأن يُستعان بها للحكم على النزاعات العائلية، في حين أن القانون غير مسلح جيدًا لفهم ثقافة الأقليات أو أنه أقل ملاءمة للأفراد والنساء في شكل خاص؟ هناك حالة شهيرة في كندا، في أونتاريو، سببت أخيرًا ردّات فعل متطرفة، حين أرادت المحاكم المحلية إيجاد مكان في تشريع التحكيم العائلي (الطلاق، الزواج من جديد، الإرث) لأجزاء من **الشريعة** بهدف مساعدة عائلات المهاجرين المسلمين في حل نزاعاتهم الخاصة، كما فعلوا ذلك حتى الآن ومن دون إثارة اعتراضات تتعلق بالعائلات ذات الأصول اليهودية[28]. وهذه هي الحال كذلك في المملكة المتحدة، حيث

---

(28) ينظر: Sébastien Charles, «Tolérance et multiculturalisme,» *Le Débat*, no. 142 (Novembre-Décembre 2008),

الذي استنتج بعد تقرير بويد في عام 2004، أن حكومة أونتاريو، خلافًا لحكومة كيبك، وبما أنها حافظت على إمكان شكل من أشكال التحكيم الديني بما يخص حقوق العائلة «في الوقت الراهن، تبدو التعديلات المقترحة قد حازت رضا جميع الأطراف، ويبدو الملف من الآن فصاعدًا محفوظًا» (ص 38). ولكنه يشير مع ذلك إلى، «أنه في حالة المحاكم الإسلامية، هناك لُهاث لهذا الأنموذج الكندي [...] الذي على المدى الطويل عمل نسبيًّا في شكل جيد» (ص 39).

توجد محاكم إسلامية كثيرة تعمل بالتوافق مع القانون البريطاني. لكن المقصود هنا هو تعددية غير مقبولة للضمير الجمعي، المصدوم بأحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001، ومن المستبعد أن تكون النساء المسلمات قد استفدن بالإجمال من هذه الإجراءات. وكذلك أثارت التصريحات الأخيرة لرئيس أساقفة كانتربري روان وليامس (Rowan Williams)، التي كانت عن التسامح أمام بعض مظاهر الشريعة، ردّات فعل غير موافقة (يُنظر: Times, 2 شباط/ فبراير 2008). إذًا، الجماعوية الدينية ليست مقبولة من الليبرالية ومفهومها للفرد.

الحرية الدينية، حرية سياسية

رأينا أن تقليص الحرية الدينية إلى حرية الخيار فقط، التي أصبحت شيئًا مطلقًا، هو خطأ الفردانية الليبرالية. والفرضية الأساسية في الكنيسة الكاثوليكية هي أنه من دون حرية الخيار لا يعود للإيمان قيمة. يجب إذًا أن تكون حرية الضمير محمية من سلطات الإكراه والتدخل الخارجيين، وهذا ما سُمي تقليديًّا «الحرية السلبية». لكن هذا يتضمن كذلك، وهنا تبدأ المشاكل، أن يكون للفرد الحق في تغيير ديانته أو حتى التخلي عن كل ديانة[29]. غير أنه، ومع مفهوم غير اجتماعي إلى هذا الحد وغير سياسي للحرية الدينية، نمتنع عن فهم، صراعات الحقوق والحريات التي تؤدي إليها ممارستها وتوقعها. كيف نتدخل في الجماعات الدينية، وباسم أي مفهوم للعدالة، لفرض احترام الحقوق الفردية مثلًا، إذا كنا نؤيد أن الدين يجد حدوده في الإيمان الخاص؟ أليس هناك تناقض بالاعتراف بالحقوق المطلقة للضمير، كما في حالة رفض التجنيد الإجباري، وبرفضها في حالة طلب مكان لإقامة الشعائر، لأنه في هذه الحالة تكون المطالبة جماعية، لا فردية، وتواجه اعتراضات سياسية لا يمكن تجاوزها؟

ما يدفعنا انبعاث الأديان إلى ملاحظته، هو أن الحرية الدينية هي حرية **مزدوجة**، حرية «خاصة» في متابعة ما ينص عليه الضمير، ولكن كذلك حرية «عامة» في رصد

(29) من المفضل عدم استعمال اللغة الدينية هنا لأنه ليس على الدولة معرفة الحجج الدينية. فقول أن «الارتداد ليس بجريمة» كما نفعل ذلك في أغلب الأحيان، يعني النقاش من داخل الكنائس وبمنطقها بدلًا من البقاء على أرضية حقوق الفرد.

ممارسات الجماعة، وهي ممارسات تمكنها المشاركة في الوفاق السياسي ومبادئ دولة القانون، أو بعكس ذلك زعزعتها. وسيواجه الفكر الليبرالي صعوبة إذا هو لم يعترف بهذه الازدواجية وإذا أراد أن يلعب على هذين المشهدين. يجب أن تكون لحقوق المواطنين الدينية قيمة مساوية لحقوق الآخرين، ما يفترض التعامل معها كحقوق سياسية، فالحرية الدينية تتجاوز إطار الضمير والمساحة الخاصة حين تصبح نظامًا للسلوك الديني القويم (orthopraxie) وليس فقط إيمانًا أو التزامًا ضميريًا. وتكون لها نتائج مهمة على التربية، على التركيبة العائلية ومراقبة الولادات، على الديموغرافيا والمشاركة السياسية، وعلى النشاط الاقتصادي ...إلخ. ولا يمكن التعاطي معها على أنها مسألة خيار شخصي.

لنأخذ مثال المدارس الدينية. إن الانتساب إلى هذه المدارس يفترض، في شكل واضح إلى حد ما، أشكالًا من التمييز ضرورية للحفاظ على هويتها، كما رأينا ذلك في الفصل السابق بخصوص الفرانكوفونية في كيبك، ويمكنه أن يدخل في صراع مع الحريات الأساسية، مثلًا مع حرية الأهل في اختيار مدارس أولادهم بحرية. ويمكن لـ لأهل غير الكاثوليك وحتى الملحدين أن يختاروا إرسال أبنائهم إلى مدارس كاثوليكية، حيث شروط التربية والنتائج أو الجو العام تبدو لهم أفضل. ولكن هل يحق للمدارس أن ترفضهم أو أن تمارس بحقهم تمييزًا بحجة أنها بهذا تضعف هويتها؟ لقد كانت نتيجة القانون الحديث في إنكلترا، الذي يمنع أشكال التمييز الديني وأجبر المدارس الدينية على القبول بنسبة مئوية مهمة من الأطفال غير المتدينين، النيلَ من حرية الخيار... للأهل المتدينين. لنتخيل كذلك حالة أكثر تطرفًا، يمكن مدرسة إسلامية ذات نتائج ممتازة أن تجذب الأهالي غير المسلمين في المحيط، كما حصل في بعض المدارس الخاصة المسلمة في ألمانيا، فهل يحق لها أن ترفض أبناءهم باسم الحفاظ على هويتها الدينية، متجاوزة القانون المضاد للتمييز ومقوضة حظوظ الاختلاط الاجتماعي والثقافي؟ وبما أنها تمثل أقليات ضعيفة، ألا يكون مسموحًا لها بفرض حصة نسبية للدفاع عن المساواة في الحقوق، وفي ذلك تناقض فاضح مع روح القانون؟ نرى هنا إلى أي حد، وحين نعتبر أن حرية الضمير مطلقة وأن الحرية الدينية مسألة خاصة، نحن نمتنع عن التدخل سياسيًّا ونخاطر بترك النزاعات تتفاقم.

يجب أن يكون للحرية الدينية وسائل للتعبير والتواصل وتحقيق الذات، وإلا فإنها ستفقد معناها. إنها حرية «إيجابية» وسياسية، ويجب إذًا التفكير بها وبالعلاقة مع الحريات الأخرى العامة في التجمع والتعبير، وليس الابتعاد من نتائجها السياسية. لنتذكر أن التقليد الليبرالي يعتبر أن الحرية ليست هدفًا في حد ذاتها وأنه على الحريات الأساسية أن تضع لها حدودًا في شكل متبادل لكي تكوِّن نظامًا متجانسًا نسبيًّا[30]. ولا يمكن فهم مدرسة دينية بصفتها مجرد جمعية ذات حق خاص، لأن لقواعد الانتساب إليها نتائج سياسية ويمكنها أن تخلق أشكالًا من التمييز لا يمكن القانون تجاهلها[31]. ويجب أن يستند التشريع على مقاربة دستورية وسياسية للحرية الدينية بدلًا من أن يجد نفسه في مواجهة تناقضات لا حل لها: التعاطي مع التجمعات الدينية بوصفها حقًّا خاصًّا مع الإرادة بإخضاعها للحق العام.

كيف تعاطت بقية الديانات مع هذه المسألة؟ إذا ما ضربنا الإسلام مثلًا، فإن الحرية الروحية فيه لم تكن منفصلة عن نتائجها السياسية. ومثال دستور **المدينة** [المنورة] هو في الوقت ذاته روحي وسياسي محض، وهو عند بعض رجال الدين متوافق مع الحقوق الإنسانية والحقوق السياسية شرط أن تكون مصاغة بعبارات فردية محض. وهو كذلك متوافق مع الدنيوة السياسية والفصل بين السلطات الدينية والسياسية، كما أظهرت ذلك تصريحات السيستاني في عام 2003، وهو آية الله الكبير العراقي ومعارض للنظام الثيوقراطي في إيران الخميني. ولقد وُجد هذا الفصل في الماضي مع الخلافة، وإن كان النبي محمد قد مارس هاتين السلطتين. وقد أعادت الحركة الإصلاحية في الإسلام في القرن العشرين، وخصوصًا مع محمد عبده مؤسس الحركة الإصلاحية في مصر[32]، تعريف المثل التقليدية في الإسلام بعبارات لمبادئ سياسية ديمقراطية:

---

(30) ينظر: Rawls, *Libéralisme*, VIII, § 9 et 14.

(31) هذا يدخل في صراع مع اتفاقية الأمم المتحدة المتعلقة بالنضال ضد التمييز في مجال التعليم (1960).

(32) كان محمد عبده، من أصل مصري (1849-1905) وهو مع الأفغاني جمال الدين الأفغاني (1838-1897) أحد الوجوه الكبرى في حركة الإصلاح وعهد النهضة في إسلام القرن التاسع عشر، وقد أخذ على عاتقه إصلاح الإسلام على المستوى الثيولوجي، الفكري، الأدبي وخصوصًا =

- **الشورى**، أو التشاور القبلي، وهو يقابل الديمقراطية التمثيلية.
- **الإجماع**، أو التوافق، يقابل السيادة الشعبية.
- **البيعة**، أو يمين الولاء، يقابل الاقتراع العام.
- **الأمة**، أو جماعة المؤمنين، وهي تطابق «الأمة/ الشعب»، وليس للخليفة إلا سلطة زمنية وسياسية.

إذًا، الإسلام يعي الطبيعة المزدوجة للحرية الدينية ولا يمكن اختزاله بمشروع سيطرة الدين على الحيز السياسي وعلى المجتمع بأكمله، وهذا هو المشروع الذي ينادي الأصوليون به. ولفهم التطورات المعاصرة للإسلام، يجب ألا ننسى أن الأصولية هي إنشاء سياسي ولا ديني. إنها إنشاء حديث، كما برهن على ذلك جيدًا جيل كيبيل (Gilles Kepel) ورضا أصلان (Reza Aslan)، حاولت (أي الأصولية) قيادة النضال ضد الاستعمار على قاعدة دينية، بعد فشل الحركات السياسية العلمانية الإصلاحية والقومية في مصر والشرق الأوسط. وتحت تأثير المملكة العربية السعودية، التي تؤوي طائفة رجعية في شكل خاص، وهي طائفة الوهابيين، التي ساعدت جهود الراديكالية الإسلامية المستوحاة من سيد قطب (1906-1966) في مصر ومولتها، فإن الحركة النيو سلفية تطلب إقامة دولة إسلامية صرفة، حيث تكون الشريعة القانون الأوحد، وهي تستخلص نتائج فشل القومية العلمانية، كما برهن ذلك نجاح حركة حماس في فلسطين. إذًا من الواضح أن إعطاء مكان لحقوق **جميع** المواطنين، مسلمين أم غير ذلك، ليس سوى احتمال محض طالما أن الإسلام سيبقى في موقف الدفاع في ما يخص الديمقراطية التعددية والدستورية. لكن تاريخ الإسلام لا يعني استبعاده، مثله مثل الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا في زمن الملاحقات الدينية التي لم تترك مجالًا للتكهن بمعاهدة 1801 أو بقانون 1905.

السياسي، مؤكدًا أن الإسلام هو دين ديمقراطي ويعمل من أجل تحرر المرأة. لكن نضاله ضد الاستعمار، وأمله بإعادة تكوين الخلافة وصداقته مع رشيد رضا (1865-1935)، الذي أسس معه في القاهرة جريدة **المنار**، التي أصبحت سريعًا وسيلة الاتجاه السلفي العربي، هذا كله جعله أحد رواد حركة الإخوان المسلمين التي تأسست في مصر في عام 1906 والسلفية الجديدة المعاصرة، ينظر: Kepel, *Jihad*.

في النتيجة، كان من الواضح أنه من المستحيل فهم الديانات كلها بتعبيرات فردية فقط، وبالتعلق بإيمان شخصي وافتراض أنها هكذا ستصبح ليبرالية تدرّجًا. في الحقيقة، تفترض ضرورة أن تصبح «ليبرالية»، حيث تصبح فردانية أكثر فأكثر، تدخلَ الدولة العلمانية، الذي يمثل تدخلًا ظالمًا تجاه استقلالية الأفراد والتعددية الدينية. هذا هو **إعضال الليبرالية** الذي أعطاه جون رولز صوغًا جيدًا:

> إذا تصوّرنا المجتمع السياسي جماعة متحدة، عبر انتمائها لعقيدة واحدة، عندئذٍ يصبح الاستعمال الجائر لسلطة الدولة ضروريًّا [...]. وهذا ينطبق على كل عقيدة متفهمة وعاقلة، دينية كانت أم لا. ويمكن أن يتطلب مجتمع موحد حول شكل معقول [...] من الليبرالية، ليبرالية كانط أو مِل، بالطريقة ذاتها، موافقة سلطة الدولة كي تحافظ على مكانها. لنسمي هذا «فعل الطغيان» (*Libéralisme politique*, p. 64).

بهذه الطريقة يجب على الليبرالية أن تعي الحدود التي يوصلها إليها فهمها وتسامحها مع الظاهرة الدينية. هناك إذًا مقاربة أخرى ضرورية، كما اقترح رولز، لحل مسألة التعامل العادل مع الأديان ولتكوين وفاق سياسي دائم في سياق كهذا.

الخيارات الليبرالية للعلمانية

كيف سترد الليبرالية على هذا الوضع الجديد؟ هنا أيضًا يتعارض تقليدان ليبراليان، الأول واحدي ينظر إلى العلمانية على الطريقة الفرنسية، بصفتها حلًّا يجب تبنيه لضمان احترام دولة القانون. والآخر تعددي يرفضها بوصفها مضادة لليبرالية ويقترح بدائل.

العلمانية وحيادية الدولة

هل يمكن أن تستعمل العلمانية كأنموذج، عند الليبرالية لحل المشاكل التي يطرحها انبعاث الأديان؟

لنتذكر أولًا أن مفهوم العلمانية هو خاص بالتاريخ السياسي الفرنسي وليس له مقابل في مكان آخر[33]. تتحدث الليبرالية عن **حيادية** لتعيين مثالية سياسية أداتية لحماية حرية المواطنين والمساواة في قناعاتهم الدينية، وهو مثال فصل الكنائس عن الدولة، الذي هو أفضل إجابة على النزاعات الدينية. وتكمن المشكلة كلها في تبرير الدولة العلمانية في السياق المتعدد الثقافات والديانات. ولا تتطلب الأزمة التي تلقتها الليبرالية حديثًا إعادة النظر في الدولة العلمانية، بل إنها تعيد النظر بتبريرها، الواحدي أو التعددي.

دافعت الليبرالية تاريخيًّا، منذ ولادتها في القرن السابع عشر، عن صيغة براغماتية نسبيًّا للحيادية تطلب من الدولة عدم التدخل في القناعات الدينية وأن تستعين بقيم، دينية أو غير دينية، يمكن أكثرية الشعب أن تتوافق عليها، في حين أنه عند العلمانية، كما يقول شارل رونوفييه (1876)، يجب «أن تملك الدولة أخلاقية مستقلة عن كل ديانة» و«سلطة روحية». ولم تطلب الصيغة الليبرالية مطلقًا أن يصبح الدين مخصخصًا كليًّا، وألا يكون له في الحيز العام دور في تكوين الرأي العام، أو تأثير أخلاقي في نقاشات المشرّعين، شرط أن يكون هذا الدور منظمًا وموجهًا، بحيث لا يطاول قناعات الأقليات، مؤمنة كانت أم لا، وأن يحترم المساواة بين مفاهيم الخير عند الأفراد. ولأنه كان مخلصًا لمنطق السلطات المضادة، فإنه كان يعني بذلك تحييد وزن الديانات أكثر من استبعادها من النقاش السياسي. وينضوي إذًا مشروع الدولة العلمانية هذا إلى النضال ضد «استبداد الأكثرية» وضد الدولة التي يمكن أن تتحول إلى لسان حال الأكثرية بدلًا من أن تبقى محصورة في دورها المحدود، وهذا النضال كان مركزيًّا في تاريخ الليبرالية، فالدولة العلمانية أساسية للدفاع عن الحرية المتساوية للمواطنين، حتى لأولئك المنتمين إلى أقليات دينية. وبالرغم من براغماتيتها، لم تستطع الليبرالية مع ذلك تجنب مسألة تبرير الحيادية، التي بدت كذلك بأهمية ممارستها.

---

(33) Jacques Zylberberg, «Laïcité, connais pas: Allemagne, Canada, États-Unis, Royaume-Uni,» *Pouvoirs*, vol. 75 (1995), pp. 37-52.

ينظر كذلك: Jean Baubérot, *La Laïcité: quel héritage? De 1789 à nos jours* (Genève: Labor et Fides, 1990); Laborde, *Critical Republicanism.*

غير أن هذا التبرير تمَّ، مثله مثل العلمانية في فرنسا، على قاعدة **الواحدية** الفلسفية. إن الخصوصية التاريخية الفرنسية كانت هي الدور الذي أداه تكوين الأمة: وبدلًا من أن تكون مكرّسة قبل كل شي للتسامح والتعددية، فقد أصبحت رمزًا للهوية القومية. وكانت الادعاءات التسلطية للكنيسة الكاثوليكية - أكثر من كونها قاعدة محايدة للتفاهم - أخلاقيةً مدنية ولأسباب سياسية، تريد أن تكون مستقلة عن كل ديانة، وكانت تواجهها بالعقل والعلم وروح النقد الحر، بوصفها قيمًا مؤسِّسة للوفاق الوطني يجب تعليمها في المدارس[34]. ومن دون أن تذهب بعيدًا هكذا، ادّعت الدنيوة الليبرالية من جهتها حيادية الدولة العلمانية، ولكن من دون أن تحاول القضاء على الدين في الحيز العام. وتدّعي الدولة العلمانية أنها **حيادية** تجاه مختلف الأديان، وأنها عبر فصل الكنيسة عن الدولة، الضامنة عدم تدخل الأديان في التشريع، تظهر أنها السد المنيع ضد المحاولات التسلطية للكنائس. لكن الليبرالية الكلاسيكية حين ركّزت مساحة عامة مفتوحة للجميع ودافعت عن التسامح الديني والمساواة بين مختلف الأديان، فإنها حاولت بالتأكيد البحث عن السلام الأهلي، ولكن أيضًا إضعاف سلطة الأديان وتحفيز التقدم نحو الحداثة، ضاربة بذلك - جزئيًّا في الأقل - ادعاءها الحياد.

يجب علينا إذًا الرجوع إلى رولز حول الحيادية المزعومة القِيَمِيّة للدولة العلمانية تجاه الديانات المختلفة.

> تاريخيًّا، كان أحد موضوعات الفكر الليبرالي هو أنه لا يجب على الدولة تشجيع أي عقيدة متفهمة ولا مفاهيم الخير المتعلقة بها. ولكن هذا هو كذلك أحد الانتقادات الموجهة لليبرالية التي يتهمها بأنها لم تبقَ حيادية، وأنها في الحقيقة تشجع شكلًا أو آخر للفردانية (*Libéralisme politique*, p. 234).

---

(34) حين ندرس تركيا أتاتورك وتعامله مع الإسلام وكذلك مع الأقليات الوطنية (الأكراد)، نرى في شكل أوضح المعنى السياسي للعلمانية والحرية الدينية المفهومة بعبارات كهذه.

إن الحيادية مفهوم سياسي إشكالي. وفي الواقع، إذا كانت تعني القول إنه يجب عدم التدخل فهي غير متوافقة مع العمل السياسي والحياد بصفته امتناعًا، وهي بهذا تشجع في الحقيقة الطرف الأقوى، كما برهن جيدًا ذلك مَثَل الحياد في فترة الحرب. لا يوجد إذًا حياد مطلق، ومع ذلك يمكن شكلًا أول من الحياد السياسي أن يكون **إجرائيًا**، ومحدودًا بالإجراءات المتبعة. وبهذا المعنى تكون حيادية التشريعات وحل النزاعات بين الجماعات الدينية، أو بين الجماعات الدينية والدولة، أو مع الأفراد الذين يمكنهم أن يلتزموا اتباع إجراء لا يستدعي قيمًا أخلاقية، أو فقط **قيم الحيادية**، مثل التجرد والتماسك في تطبيق القوانين والمساواة في التعامل مع أطراف النزاع. وهكذا، وبما أن قانون 2004 عن الحجاب يتوجه إلى الديانات الثلاث الكبرى ويتعاطى معها بالتساوي، شاملًا حتى ديانة أقلية في فرنسا مثل السيخ، التي لم يكن عندها سابقًا أي مشكلة في الاندماج، فإن هذا يثبت حياد الدولة حول هذا الموضوع. لكن هذا الحياد الظاهر لا يخفي أن الإسلام هو المقصود، لأنه كما رأينا ليس لتقلّد الشارات الدينية الأهمية ذاتها عنده كما عند الديانات الأخرى. وليس حياد الإجراء ضمانة كافية لتعامل متساوٍ بين المواطنين.

هناك طريقة أخرى للتعاطي مع حيادية الدولة، كما يقول رولز، وذلك بالنظر إليها انطلاقًا من **أهداف** السياسات العامة والقيم التي تجسدها. وليست الأهداف حيادية، وخصوصًا محاولة الدولة العلمانية تبريرَ ضرورةِ تحرير الحيز العام من تأثير الأديان. وليس لحيادية الأهداف هنا أي معنى، لأن الديمقراطية ملتزمة الدفاع عن المساواة في الحقوق والفرص، وعن الحرية المتساوية للجميع، سواء أكانوا متدينين أم لا. ومع ذلك، يمكن وسائل محايدة أن تكون ملتزمة ذلك إذا استطاعت تأمين فرص متساوية للجميع كي يحققوا أهدافهم الأخلاقية والدينية، إذا كانت الدولة لا تشجع بسرعة أيديولوجيا أكثر من أخرى، وإذا تم اتخاذ إجراءات لإزالة هذه التأثيرات أو موازنتها.

أخيرًا، تتعلق الحيادية **بتأثير** السياسات العامة التي يجب عليها أن تكون قادرة على التوازن وألا تشجع أي جماعة دينية في شكل خاص. هنا،

يصبح واضحًا أنه من المستحيل الحديث عن حيادية، لأنه حين تهدف هذه السياسات إلى التعاون وإلى السلم الأهلي، وهما بالتأكيد قيم «محايدة»، بمعنى أنها تريد أن تكون مستقلة عن ديانة محددة، فإنه سيكون لها تأثير كبير في احتمالات نجاح بعض الديانات بالنسبة إلى أخرى. مثلًا، إذا كان الانتماء إلى ديانة يسمح بنجاح الاندماج الاجتماعي والمهني في شكل أسهل، مثلًا البروتستانتية الليبرالية، فستكون لها حظوظ أكبر بالنجاح لو أنها لا تدخل في صراع مع الثقافة المحيطة بها. كذلك، يقول رولز أيضًا: «إذا اتخذ نظام سياسي بعض التدابير من أجل تعزيز فضائل التسامح والثقة المتبادلة، بوقوفه في وجه مختلف أشكال التمييز الديني والتمييز العنصري (الذي يمكن أن تمارسه بعض الجماعات الدينية وتصبح مذنبة)، فإنه لا يصبح بذلك دولة استكمالية بالمعنى الذي عناه أفلاطون أو أرسطو (أي إنها تنفذ صيغة خاصة لخير الجميع) ولا تؤسس كذلك لديانة خاصة كدين للدولة». مع ذلك، فهي تشجع بطريقة غير مباشرة الديانات التي هي حاليًّا تحت تأثير هذه القيم، فهي ليست محايدة ولا يمكنها التعامل معها في شكل متساوٍ.

هل هناك طريقة «ليبرالية» غير سلطوية وغير نسبوية للرد على المشكلة من دون التخلي عن المبادئ؟

التعددية الليبرالية والتبرير العمومي

ظهر تيار جديد، كما رأينا في الفصل السابق، في الليبرالية المعاصرة يربط التعددية بالعملية الديمقراطية ويعتبر أن **تبرير** حياد الدولة العلمانية تجاه جميع المواطنين، المتدينين أو لا، قد أصبح سيرورة سياسية حاسمة. ويجب أن يحصل هذا التبرير بطريقة تعددية، بحيث تُحترم تعددية الحجج ويحصل الحوار[35]، وهذا هو السياق الوحيد للاندماج، الذي يحترم الأقليات ويعترف بها في الحيز العام ويعطيها وضعًا وكرامة كانت تفتقدها، لأنه يدمج وجهات نظرها، وبفضل عملية التشاور تصبح حظوظها في التطور جيدة. والنقطة الأهم

(35) Aslan, p. 262.

في هذا التغيير هي في أن حياد الدولة لم يعد مفروضًا بطريقة سلطوية، وهو ليس أبدًا نتيجة اللامبالاة تجاه الأقليات، ولكنه يتطلب إجراءً للتبرير العام لكي يصبح شرعيًا. إن حيادية الدولة العلمانية ليس لها أي فضيلة سياسية إذا ما كانت مؤكدة أو مفروضة من دون سياق عام للتبرير، الذي وحده يمكن أن يخلق ولاء ديانات الأقليات وعملية «نقلها إلى الليبرالية» تدرّجًا. إذًا، يكون تبرير الحيادية موجودًا في قلب النقاش الديمقراطي والثقافة المشتركة، وبعيدًا من كونه مفروضًا من الدولة أو منفصلًا عن الديانات، فإنه يكون نتيجة التعددية وانعكاسًا لمجتمع ليبرالي متعدد الأديان و«ما بعد دنيوي»[36].

والمعني هنا بالتأكيد ليس إلا مجالات احتمالات نظرية يجب وضعها موضع التطبيق سياسيًا. لكنها تبدو الأكثر غنى حاليًا داخل الفكر الليبرالي، وهي تنتج من أبحاث وتساؤلات معاصرة حول **الليبرالية التشاورية** التي سوف نتطرق إليها بصفتها نتيجة في الفصل التالي.

إذًا هو احترام التعددية، ورفض فرض عقيدة مشتركة، والإرادة بطرح النقاش مع جميع الأطراف المعينة في دائرة عامة غنية، ما يشكل مصدر شرعية الدولة الديمقراطية تجاه مواطنيها، المتدينين وغيرهم، وليست الحيادية القِيَمِيّة التي من الصعب تصديقها. وبدلًا من استبعاد الأديان من النقاش العام باسم الحيادية، فإن المساواة الحقيقية بين المواطنين برغم انتماءاتهم الدينية المختلفة تصبح أكثر احترامًا إذا ما طُوِّرت أخلاقية للنقاش معتمدة على «التحادث الذكي بين متدينين وعلمانيين» (تشارلز تايلور) وعلى تنوع آرائهم. ويجبر سياق تبرير عام كهذا في الواقع، المعتقدات الدينية على التغيير على الصعيد الإدراكي لأنه سيكون عليها إعطاء حجج مقبولة في الحيز العام. والمقصود هنا نقطة بالغة الأهمية، فأن تؤدي محادثة كهذه تدرّجًا إلى تحوّل في الأديان وإلى «جعلها ليبرالية»، وكذلك جعل المجتمع دنيويًا تدرّجًا، فهذا احتمال، لكنه نتيجة تطور ديمقراطي وليس نقطة انطلاق كيفية ومفروضة على الجميع. إذًا،

---

(36) «يتوافق مجتمع ما بعد الدنيوي في شكل موقت مع إصرار المجتمعات الدينية في بيئة تستمر بالدنيوية» Habermas, «Qu'est-ce qu'une société,» p. 6.

تتعامل التعددية الليبرالية بجدية مع التعدد الكبير للمعتقدات الدينية، ويستبعد في الوقت ذاته الطريق المسيحي لـ «الميدان المشترك»، وكذلك الطريق المضاد للدين، عند العلمانية المناضلة[37]، ولأنها براغماتية فإنها تقبل بإمكان التعبير العام عن الحرية الدينية والاعتراف بمساهمة الأديان في الأنموذج المعياري المشترك إذا كان ذلك يسمح، بفضل التبرير العام، باندماج أفضل ومساواة أكبر في التعامل مع المواطنين المتدينين أو غير المتدينين. ولأنها تملك رؤية أوضح في شكل أساسي، فهي تعترف باستحالة الحيادية بصفتها نقطة بدء وبالتصالح التام بين القيم ورؤى العالم التي تدافع عنها مختلف الديانات. هناك أربعة مظاهر لهذه الثورة الفكرية والأخلاقية ذات نتائج على التعامل التعددي مع الدين.

هناك أولًا الانتماء الديني، وكذلك الانتماء الثقافي الذي يحمل كرامة جديدة، لأنه لا يمكن الفرد، وهو القيمة الليبرالية الأهم، أن يزدهر ويحقق ذاته من دون مساهمة «ظروف الخيارات»، كما يقول ويل كيمليكا، و«جماعات التبرير»، بحسب تشارلز تايلور ويورغن هبرماس، التي تمثلها الديانات، مثلها مثل أي هوية ثقافية أخرى، والتي تجمع الانتماء إلى مجموعة الخيارات الفردية ذات المعنى. فالاعتراف بالانتماء الديني في الحيز العام التداولي وإعطاؤه قيمة، وهو الانتماء الذي بقي مخفيًّا طوال ثلاثة قرون من العقلانية المجردة والعالمية المنتصرة، يمثلان انتصارات فكرية وسياسية ضخمة من حيث التعبير عن احترام الوضع الإنساني، ولو كانا السبب لصعوبات جديدة.

بعد ذلك، يمكن احترامَ الانتماء الديني أن يمتد من الأفراد إلى الجماعات نفسها، فالإذلال والاحتقار اللذان تتعرض هذه لهما يسبِّبان في الواقع أنواع معاناة اجتماعية من نوع جديد هي فعليًّا في قلب اهتمامات المجتمع الليبرالي الديمقراطي المهتم بالمساواة في التعامل. والالتزامات التي تسمح بتحديد الشخص، وكذلك عاداته ومعتقداته وتقاليده وأنماط حياته، تصبح بلا قيمة، وحتى محكومًا عليها، حين تُذَلّ الجماعة التي ينتمي إليها وتاريخها وأنماط

(37) ينظر: Baubérot, *La laïcité*.

حياتها. ولكي يستعيد كرامة نفسه في نظره سوف يكون على الشخص المهاجر تغيير هويته وتبني هوية مستعارة وأن يندمج. والمطلوب من مجتمع ديمقراطي «لائق»، كما يقول أفيشاي مارغاليت، أن يحاول منع هذا الاستلاب وأن يقلل إذلال مواطنيه الأكثر حرمانًا.

إضافة إلى ذلك، يجب أن تتغير العلاقة بين العقل والدين. ولأن الانتماء الديني صار مرتبطًا بنقد العقل المونولوجي وبالاعتراف بتعدد القيم، فإنه أصبح ذا معنى ولم يعد يثير الخوف بالطريقة ذاتها. وهو لم يعد اللامعقول وإن بقي صعب الفهم. وقد أدى نقد العقل المونولوجي عند هبرماس ونقد الوفاق السياسي اللاأخلاقي و«الحيادي» عند رولز، وكذلك نقد التجانس الثقافي الضروري للديمقراطية عند تشارلز تايلور، أدوارًا أساسية في فهم كيف يمكن الجماعات الدينية أن تصبح جزءًا من وفاق «عقلاني».

في النتيجة، يجب أن يُعاد تعريف القيم الديمقراطية، وبخاصة المساواة والعدالة. هكذا تصبح التعددية مثالًا ديمقراطيا قائمًا في حد ذاته، فلا تعود تهديدًا بانفجار داخلي. وهذا ما يشدد عليه جون رولز في **الليبرالية السياسية**:

> لا يُنظر إلى هذه التعددية على أنها كارثة، ولكن بالأحرى بصفتها نتيجة طبيعية لنشاط العقل البشري حين تحدث في سياق مستدام من المؤسسات الحرة.

تعامل متساو مع المواطنين

المشكلة السياسية التي يتوجب على الديمقراطيات الليبرالية والتعددية مواجهتها هي النجاح في التعامل بطريقة متساوية مع المواطنين اللاأدريين أو الملحدين، كما مع الذين ينتمون إلى ديانات متفرقة، والتي تكون أحيانًا في صراع وعدم توافق في ما بينها، وذلك في مساحة مشتركة وتوافق وطني بشأن دولة القانون، مع تجنب الفصل وتكوين الغيتوات. والحل لهذه المشكلة يفترض، وقد اقترحنا ذلك، الاعتراف أولًا بأن البشرية تتجسد في تنوع لا يمكنه حصر الثقافات وأنماط الحياة والقيم، وأن العقل البشري يجب تصوره في النتيجة منطقًا

«تواصليًّا» و«حواريًّا» كما قال هبرماس، وليس عالميًّا و«مونولوجيًّا». وإذا كان هناك من وفاق سياسي فلا يمكنه أن يكون إلا متعدد اللغات والثقافات، وبالتأكيد غير مونولوجي.

تلك هي الفرضية التي دافعت عنها نظريتان معياريتان في الديمقراطية، مع بعض اختلافات بينهما، هما نظرية جون رولز ويورغن هبرماس. وترفض كلتاهما النسبوية الأخلاقية وتسعيان لا إلى العالمي وإنما إلى **ما هو ممكن أن يصبح عالميًّا**، والذي هو عرضة للتفسيرات المختلفة والنقاش، لـ«التواصل» أو «التخاطب» وفقًا لعبارة موفقة للفيلسوف الأميركي ريتشارد رورتي. وتؤدي أخلاقيات النقاش عند هبرماس، وكذلك عند رولز، إلى رفض حل العلمانية لمفصلة الوفاق السياسي والتعددية الأخلاقية والدينية في الشروط الديمقراطية الحديثة: المابعد ميتافيزيقية، المابعد دنيوية (أو العلمانية) والتعددية. ويولي الاثنان الثقة للتعددية، المعتبرة حوارًا عامًّا، ومنظمًا و«مصفى» بين مختلف الأطراف. كلاهما يستخلص نتائج نهاية سلطة الحق الطبيعي، وغياب المعيار المستقل لتأسيس سلطة المعايير السياسية. ويختار الأول الطريقة الإجرائية والتعاقدية لـ«الوضع الأصلي»، أما الثاني فيختار أخلاقيات النقاش و«الوضع المثالي للتواصل»، لكن هدفيهما يبقيان واحدًا: الخلاص من النسبوية الثقافية والأخلاقية من دون الوقوع في الواقعية الأخلاقية والدوغمائية. كلاهما يُرجع نفسه إلى كانط كي يتجاوز الحدود: ثنائية السياسي والأخلاق عند رولز، ذاتانية (subjectivisme) الواجب القطعي عند هبرماس، والهدف هو فهم «وجهة النظر الأخلاقية» في السياسة بطريقة لا تكون مقررة ومحددة بـ«عقيدة مدركة للخير»، وخصوصًا بثقافة أو تقليد ديني (يهودي-مسيحي ويوناني، أو عقلاني وعلمي) وغير قادرة على الاعتراف بظاهرة التعددية وتنوع الطرائق الشرعية للتبرير.

في قلب اهتماماتهما المشتركة مسألة الحقوق الإنسانية، في شكل خاص القبول بها عند الديانات الأخرى[38]. ويستعمل كلاهما الإحالة ذاتها إلى «العقل

(38) Jürgen Habermas, *L'Intégration républicaine* (Paris: Fayard, 1998), chap. 1; «Qu'est-ce qu'une société,» et *Entre naturalisme et religion*; John Rawls, *The Law of Peoples* (Harvard UP, 1999); «The Idea of Public Reason Revisited».

العمومي»، وكلاهما يفهم أن المساواة الديمقراطية تتلاءم مع تكوين خطاب عام يتضمن الأديان.

الوفاق السياسي وتنوع الأديان (جون رولز، 1993)

الفرق بين التعددية الليبرالية والعلمانية هو أن هذه الأخيرة تدّعي الحيادية تجاه الإجراء والنتائج والهدف معًا، في حين أن الديمقراطية الليبرالية تقول إنه في سياق تعددي يجب أن يكون للوفاق السياسي قاعدة **أخلاقية** يتعرف إليها جميع المواطنين، مؤمنين ولاأدريين. لكن لا يمكن تأكيدًا كهذا أن يكون وثيق الصلة بالموضوع إلا إذا حددنا بأي معنى يملك الوفاق السياسي محتوى أخلاقيًّا متوافقًا مع حيادية الدولة. ومن المهم التشديد على ذلك لتفادي سوء التفاهم.

يُعتبر الوفاق السياسي الديمقراطي في شكل عام توافقًا على قيم أخلاقية مشتركة وفق الأنموذج اليهودي-المسيحي الذي كان أصل القيم الخاصة بالديمقراطية. كانت حال النقاش بشأن التمهيد لمشروع الدستور الأوروبي وإدخال الإسناد إلى القيم المسيحية للشعوب الأوروبية. ويبدو وفاق سياسي كهذا متينًا، لا سيما أن الشعوب المعنية تملك تاريخًا مشتركًا وتتقاسم إرثًا دينيًّا مشتركًا. لكن من سيئاته أنه يعمّق الاختلافات ويترك المجال حرًّا لعقيدة واحدة لتنظيم الحيز العام. ويعتبر رولز أن هذا يعني ترك الدولة تُمارس سلطتها الظالمة على الأقليات، وهذا يتناقض مع الليبرالية السياسية. وإذا وُضِعَ وفاق حول القيم المشتركة، فإن هذا سيكون **النتيجة** المحتملة لتطور نفسي وسياسي، **لا شرطًا أساسيًّا** (pre - requisite). إضافة إلى ذلك، لن يكون لوفاق كهذا محتوى أخلاقيّ في حد ذاته، فالتوافق لن يضيف شيئًا إلى القيم المشتركة آنفًا. وبهذا المعنى، ليس هناك من قوة دمجية أو تأثير في الأقليات الدينية، لأنه لا يعترف بدورها ولا بكرامتها المتساوية.

بعكس ذلك، يمكن الوفاق السياسي الذي تطمح إليه الدولة العلمانية أن يكون **طريقة عيش معًا/ تسوية موقتة** فقط من دون أي محتوى أخلاقي سوى

التوفيق بين الاختلافات والحياة معًا. إنه مجرد تسوية سياسية بين القوى الموجودة ويقدّم بالتأكيد الكثير من الفوائد. ويجب علينا ألا نتفاجأ في أنه الحل المفضل عند الجماعات الدينية المتطرفة التي ليس عليها الالتزام أخلاقيًّا تجاه الدولة العلمانية الديمقراطية والليبرالية، أو الاعتراف بالولاء لمبادئها. وفي الواقع، فإن تسوية سياسية فقط بالنسبة إلى الجماعات المتشددة هي أكثر إرضاءً من اتفاق أو وفاق يتطلبان الاعتراف بقيم الآخر، أو في الأقل إيجاد أرضية مشتركة، وهذا ما تعتبره هذه الجماعات تخليًا عن نقاء الدين. والنتيجة المفارقة التي نصل إليها مع رولز وهبرماس، أنه لمحاربة المتطرفين والأصوليين يجب المرور بفرض حوار حول القيم في ما وراء البراغماتية والحيادية.

المشكلة كلها تتعلق إذًا بمعرفة في أي اتجاه يجب فهم هذه القاعدة الأخلاقية للتبرير العام. هناك أربع نقاط مهمة لتوضيح محتوى الوفاق الديمقراطي كي لا يكون سلطويًّا أو براغماتيًّا محضًا.

أولًا، إذا لم يكن التبرير العام نتيجة تطبيق **عقيدة أخلاقية معينة**، وأنه لا يسائل حقيقة المعتقدات الدينية، فهو ليس في تناقض مع حيادية الدولة العلمانية. لا يمكن أي عقيدة معينة إعطاء قاعدة تفاهم من دون أن تعارض مبدأ الحرية المتساوية للجميع. من الواضح أن موقفًا كهذا يجابه المفاهيم الاعتيادية للعلمانية. مع ذلك، هذه هي النتيجة المنطقية لتحاليل التعددية الديمقراطية التي سبق وقدمناها.

بعد ذلك، يعتبر كل من رولز وهبرماس، أن الوفاق السياسي يجب أن يكون أخلاقيًّا بالمعنى المحدد، حيث إنه ناتج من سياق يعكس ما سماه رولز **الخصائص الأخلاقية للمواطنين**: القدرة على امتلاك مفهوم للخير والشعور بالعدالة، أو ما يسميه هبرماس من جهته وجهة النظر الأخلاقية التي لا تنفصل عن الوضع التواصلي. وهي ليست أخلاقية، أي مستندة إلى عقيدة أخلاقية معينة، ولكنْ بوصفها نتاج المواطنين الذين يتعاملون مع أنفسهم بصفتهم أشخاصًا أخلاقيين، وهذا عنصر جوهري تمامًا للحصول على الولاء للديمقراطية ولسياق التبرير العام لجماهير مؤمنة بعمق. ويتعامل التبرير العام

مع المواطنين - أيًّا كانت انتماءاتهم الدينية - بصفتهم أشخاصًا أخلاقيين ويعترف لهم بذلك بكرامة متساوية. وقد كتب جون رولز في **نظرية في العدالة**: «باعتباره مصالحة عبر العقل، فإن التبرير ينشأ من كل ما يملكه جميع أطراف النقاش من أشياء مشتركة». غير أن ما يملكونه في شكل مشترك، وانطلاقًا من التعددية الأخلاقية والدينية، هو الحجج **والبراهين**، لا المعتقدات أو القيم، كما رأينا سابقًا.

في النتيجة، يجب أن يكون التبرير الوحيد والممكن لحيادية الدولة، عند هبرماس ورولز، **حواريًّا** أو إجرائيًّا لا جوهريًّا، وهو يتعلق بنوع الحجج المقبولة لمصلحة العدالة المشتركة ولمصلحة دولة القانون[39]، بشأن طبيعة فصل الكنيسة عن الدولة، وحدود التسامح وحقوق الجماعات الدينية. وهو يتم من خلال نقاش صعب، وأحيانًا مؤلم، لكنه تكويني لما هو ديمقراطية تعددية. إنه الحل الوحيد الذي يأخذ في الاعتبار تعددية القيم من دون الوقوع في النسبوية، بطريقة تستطيع فيها الأديان أن تفهم ويمكنها أن تؤدي إلى المساواة بين المواطنين، مؤمنين وغير مؤمنين. وإذا لم تكن القناعات التي تضم مطالب الأقليات الدينية صحيحة عالميًّا، يجب في الأقل أن تكون قابلة للاطلاع عليها أو للصوغ بعبارات يمكن تبريرها، والتعرف إلى أنها صحيحة وإن كنّا لا نشارك فيها. يقول رولز: «يأتي التبرير من أن وجهات نظر كثيرة تكون فيه مدعَّمة بالتبادل»[40].

إن النقطة الأساسية لاحترام التعددية هي أن يحصل وفاق كهذا ليس في شكل مباشر على **الخيارات** أو **العقائد**، ولكن على **الحجج**، وهذا مختلف كليًّا، كما يقول رولز. هكذا، يكون الهدف المتبع «وفاقًا عبر التقاطع» (overlapping consensus). من الضروري، قبل كل شيء، القيام بحركة استبطانية عن المعتقدات لاستخراج حجج منها. ويتحدث رولز في هذا السياق عن الوضع في «توازن

(39) ينظر إجراء «الوضع البدئي» و«حجاب الجهل» عند رولز الذي يحيّد كل معلومة متعلقة بانتمائنا الديني الخاص حين كان علينا تقرير مبادئ العدالة المشتركة، ينظر، سابقًا، الفصل السادس، **ونظرية في العدالة:** J. Rawls, *Théorie de la justice* (Paris: Éditions du Seuil, 1987; [1971]), chap. 1.

(40) ينظر كذلك المقطع 87: «يرتكز التبرير على المفهوم بمجمله ومع توافقه مع أحكامنا الموزونة جيدًا Rawls, *Théorie de la justice*, p. 620.

متبصر». وهذه بالتأكيد هي النقطة الأكثر إشكالية، لكن دور التربية هو بالتأكيد تطوير القدرات المعرفية الضرورية لتدبير كهذا. ويتكوّن الوفاق السياسي على المستوى **الثاني** هذا، حيث تتقاطع الحجج لا المعتقدات في حد ذاتها، ويصبح الوفاق ممكنًا لأن المعتقدات لا تعود في مواجهة القيم السياسية. عندئذٍ يفهم المواطنون، المتدينون أو لا، أن الوفاق «حيادي» تجاه الأديان، بمعنى أنه لا يستتبع أي حكم على «حقيقتها» أو قيمتها، وأنه يستند إلى حجج مفهومة من الجميع. وحين يلتزمون بالنقاش العام، يمكنهم فهم أولوية القرارات السياسية على قيمهم الدينية الخاصة وقبولها، وذلك على قاعدة **تقاطع** (حواري) بين الحجج المقدَّمة وعقائدهم الخاصة، وهذا مختلف كليًّا عن اتفاق (مونولوجي) حول قيم مشتركة. المهم أن يكون هناك تقاطع وإن جزئيًّا. ويذكر رولز مثل مارتن لوثر كينغ[41]، الذي استند أولًا إلى مراجع من الإنجيل وإلى «قانون الله» في حملته للدفاع عن الحقوق المدنية المتساوية للسود، لكنه، بعد ذلك، استعمل حججًا سياسية محضة موجودة في الدستور. وهناك مثال آخر هو مثال الوفاق على الدستور الذي يمكنه أن يخلق انطلاقًا من نقاط أولية أيديولوجية متنوعة.

إن شرط اندماج الأقليات الدينية، هو أن تستطيع ترجمة عبارات الوفاق السياسي في ثقافتها الخاصة، وأن يكون المحتوى معياريًّا بوضوح لا أن يكون خاليًا من الجوهر، فلا توجد قيم عالمية، ولكن فقط قيم يمكن أن تصبح عالمية، تمكن ترجمتها جزئيًّا في الأقل من ثقافة إلى أخرى، في حين أن الحجج يمكنها أن تكون مفهومة عالميًّا. هذا هو العنصر الأكثر إشكالية وتجديدًا أيضًا لهذا المفهوم الليبرالي عن الوفاق السياسي بين الأديان المختلفة والجماعات وبين الدولة العلمانية. وليس فصل الكنيسة عن الدولة مهددًا من الوفاق عبر التقاطع، إنه بعكس ذلك يصبح مستبطنًا وموضحًا بالأمثال، كما يمكن القول، عبر الفصل بين القيم السياسية والقيم الدينية التي على الضمير الفردي أن يقبل بها.

(41) يقول رولز: «من الواضح أن المذاهب الدينية تتضمن آراء كينغ وأنها مهمة في نداءاتها. مع ذلك، يُعبر عنها بعبارات عامة، وهي ترتكز تمامًا على القيم الدستورية وهي تتوافق مع الرأي العام» (Rawls, *Libéralisme,* p. 301, no. 1).

تكون النتيجة وفاقًا هو أكثر من طريقة **عيش معًا/ تسوية موقتة**، لكن أقل من اتفاق على قيم مشتركة، وهو يفلت إذًا من الاتهامات الموجَّهة إليه على أنه نسبوي، وكذلك دوغمائي.

ما هي إذًا العقائد التي يمكنها أن تلتقي في شكل غير مباشر كما نستطيع القول؟ يذكر رولز أمثلة ليبرالية كانط ومِل، أخلاقية التواصل لدى هبرماس، المنفعية، الجمهوريانية، المسيحية والإسلام (ما عدا الطوائف الأصولية)[42]، وفي شكل حاسم، يمكن جميع الأديان التي تقبل التفكير معًا أن تصبح جزءًا منها. لكن وفاقًا كهذا يتعلق بشروط متطلبة جدًّا، فهو يفترض تربية مدنية تنمي الحس بالعدالة والقدرة على وضع مختلف المبادئ والقناعات في «توازن متعقل»، وكذلك العقول العمومية وغير العمومية، وهي تشدد على معرفة الحقوق الفردية وحججها. هو يفترض إذًا قدرات إدراكية لا يمكننا أن نكون أكيدين أنها ستكون متطورة كما يجب عند طبقات المجتمع كلها. وهو يتطلب أخيرًا تنمية حس تحليلي ونقدي يمكنه أن يدخل في صراع مع بعض التقاليد الدينية[43]. وفي شكل أساسي، هو يتضمن إرادة مدنية، و«واجبًا في الكياسة» ورغبة في «الحياة معًا» لا يمكن إلا لتعامل منصف أن يدفع بها قدمًا. أخيرًا، يمكن أن يؤدي إلى اختفاء بعض العقائد، المعقولة بالتأكيد، بمعنى أنها مستندة إلى عقول عمومية، لكنها ليست قادرة على التطور في إطار وفاق كهذا، مثل العقيدة المؤيدة للحياة أو نظرية الخلق.

دور العقل العمومي (جون رولز، 1999 ويورغن هبرماس، 2008)

إن النقطة الثانية البارزة في تكوين هذا الوفاق السياسي تتعلق بتأكيد رولز وهبرماس، ولكن في شكل مختلف، أنه يجب اعتبار الأديان، في مجموعها، عقائد «معقولة»، وأنها يمكن أن تكون جزءًا من **العقل العمومي**.

---

(42) ينظر: Rawls, *The Law*, section 9.3

من أجل مثل متخيل لمجتمع مسلم «عاقل»، الكازاخستان.

(43) وهذا بالتأكيد حال الإسلام الذي نعرف كم أنه يحتفظ بعلاقات صراعية مع علم الدين العقلاني.

ما هو أولًا «العقل العمومي»؟ لقد أعطاه رولز تعريفًا في **الليبرالية السياسية** .(*Libéralisme politique*, p. 213)

> إن العقل العمومي هو خاصية الشعب الديمقراطي. إنه عقل مواطنيه، الذين يتقاسمون وضع المواطنة المتساوية، والهدف من عقلهم هو خير الشعب، أي إن المفهوم السياسي للعدالة يتطلب من التركيبة الأساسية مؤسسات المجتمع، وأهدافًا وغايات يجب عليها أن تخدمها. إن العقل العمومي هو إذًا عام في معانٍ ثلاثة:
>
> أ - أنه عقل المواطنين، بوصفهم هكذا، أنه عقل الجمهور.
>
> ب - موضوعه هو خير الجمهور ومسائل العدالة الأساسية.
>
> ج - أن طبيعته ومحتواه عموميان، وهما من إنتاج المثل العليا والمبادئ التي عبّر عنها مفهوم العدالة السياسية في المجتمع، وتمكن رؤيتهما على هذه القاعدة.

يأتي مثال العقل العمومي من كانط. «يجب أن يكون الاستعمال العمومي لعقلنا حرًّا دائمًا» كما كتب كانط، لكي نستطيع تدرّجًا خلق جماعة مثقفة من «العلماء»، ومواطنين أحرار في مملكة الغايات، وذلك عبر ممارسة «حرية الريشة». وليس هذا المثال صالحًا لمجتمعنا فقط، ولأنفسنا، لكنه كذلك من أجل تطوير العقل الإنساني. «عليه بالذات، وعلى هذه الحرية يرتكز وجود العقل، وهذا ليس من سلطة ديكتاتورية، لكن قراره ليس دائمًا إلا التوافق بين مواطنين أحرار حيث على كل واحد أن يستطيع التعبير عن تحفظاته، وحتى عن مقاطعته»[44]. «وتنتمي إلى هذه الحرية في النتيجة حرية عرض علني، للتحكيم، الأفكار والشكوك التي لا نستطيع حلّها بأنفسنا

---

(44) E. Kant, *Critique de la raison pure*, t. I (Paris: Gallimard Bibl. de la Pléiade, 1980), p. 1317 [A738/B766].

من دون أن نواجَه لذلك بالذم وأن يُنظر إلينا بصفتنا مواطنين مشاغبين وخطرين»[45].

إذًا، الأديان التي هي جزء من العقل العمومي، «معقولة» لأنها «عاقلة»: فهي قادرة على إعطاء حجج في النقاش العام والمشاركة إيجابيًّا بأهم النقاشات المتعلّقة بالخير العام. المقصود هنا هو تغيير حاسم في الموقف من التعاطي مع الأديان في الحيز العام، تغيير يبدو أنه يصف ما سماه هبرماس «مجتمعات ما بعد الدنيوة»، التي قبلت بأن الدنيوة لا ترافق بالضرورة الحداثة. وتتكون الديانات من اعتقادات، ومبادئ، وأنظمة، وطقوس، وكلّها تدعي الحقيقة، لكنها في المقابل محل عمل العقل الاستدلالي، ليس بالتأكيد بمعنى القدرة العالمية على التقاط الحقيقة، ولكن ببساطة بمعنى الجهد المبذول لإنتاج أسباب معقولة في النقاش العام، وحجج مقبولة للدفاع عن مواقف لا تتلاقى ولا يمكن قياس بعضها إلى بعض. وبفضل هذا المفهوم التبسيطي والاستدلالي للعقل البشري بوصفه تبادلًا/ معاملة بالمثل، يعيد رولز إدخال الأديان في الحوار العام، وفي الأقل تلك التي توافق على إعطاء براهينها بعبارات مفهومة من الآخرين على قاعدة ما سماه «واجب الكياسة» لديها، ما يعني البحث عن استعمال براهين أخرى غير البراهين الدينية. مثلًا، في النقاشات البرلمانية حول المدارس الدينية، ليس من الممكن اللجوء إلى حجج مأخوذة من الوصايا الدينية، ولكن فقط من الحجج السياسية، مثل حق كل طفل في التعلم واحترام ثقافته، وهذا يستبعد - «بسبب التعددية المتعقلة» كما يسميها - المتعصبين والمتطرفين. إذًا تصبح العقول العمومية نتيجة لجهد التواصل والتبرير الذي يبقى ممكنًا بين الأديان... ويريد رولز ببساطة القول إنه مستعد لاستعمال العقول العمومية، واحترام واجب الكياسة، والاعتراف بالتعددية الدينية. نرى هنا أن المقصود هو مثال معيار في شكل أساسي، من الصعب وضعه موضع التنفيذ، إلا أنه ضروري.

وترتكز محاجته على تمييز آخر، يجب بالتأكيد تمييز الحقيقي من

---

(45) Ibid., p. 1326 [A752/B780].

المعقول، لأن «حقيقة» المؤمن لا يعاد النظر فيها في النقاش العام، ولأن الصفة العاقلة للمعتقدات هي المهمة لتكوين وفاق سياسي. لكن يجب كذلك فهم أن القيم، الدينية أو الأخلاقية، لا تختلط بالبراهين والحجج التي تدعمها. هنا أيضًا، يصر رولز على واقع أن النقاش لا يطاول القيم، لأنه نقاش بلا نهاية لا يستطيع إلا أن يتجاوز السياسي، ولكن وفقًا للحجج المطروحة. وفي الواقع، ما هو قابل للتواصل عالميًّا ويمكن أن يؤسس لوفاق سياسي، ليس القيم الدينية في حد ذاتها ومفهوم العدالة والنظام الذي تدعمه، بل نوع البراهين والحجج التي تستعملها.

كذلك، ينطلق هبرماس من تحليل للأديان يميز علم الأخلاق (éthique) من الأخلاق (morale)، أي القيم من المعايير، مفاهيم الخير من الواجبات والالتزامات التي تنجم عنه، حيث كان رولز يميل إلى شمل **نظم أخلاقية** (ethos) جماعية وكذلك أنظمة للقيم خاصة بالفرد تحت عبارة «العقائد المفهومة». ويعتبر هبرماس، أن مكان الدين هو إلى جانب علم الأخلاق، في حين أن رولز يعتبر أنه إلى جانب الأخلاق كذلك ومفاهيم العدالة. ومن المؤكد أن هبرماس كان على حق حين أشار إلى أن رولز لا يقترح تحليلًا يُظهر الفروقات الضيقة عند الأديان كما هي موجودة، ولكن يجب ألا ننسى أن اهتمامه كان بالأحرى بالقدرة على ترابط البراهين والحجج التي تبديها لتحل مكان الصدمة الفظة للمعتقدات. مثلًا تكون العقائد الدينية العاقلة هي التي تدمج المفاهيم المعاصرة للبرهان العلمي، والتي تقبل بأن تؤدي دور التبرير العقلاني. إن هذه عقائد كانت قد استوعبت الثقافة السياسية الديمقراطية ومتطلبات المواطنة.

يعتبر رولز أن المجال الذي يتدخل هذا العقل العمومي فيه هو، في شكل أساسي، مجال المفهوم العمومي للعدالة الذي يضمن الوفاق السياسي. وللحكم على المسائل الأخلاقية الأصعب، مثل الموت الرحيم، الاستنساخ، التعديلات الجينية، الحق في الإجهاض، وحتى الانتحار المترافق والزواج المثلي ...إلخ، وكذلك تفسيرات الدستور وما تستتبعه مسائل كهذه لم تعد من اختصاص البرلمان وإنما المحكمة العليا (أو المجلس الدستوري أو مجلس الدولة في

فرنسا)، وهو يطلب أن تكون العقول العمومية وحدها مستعملة من الجماعات المختلفة ومن ممثلي المواطنين. ولا يمكن هذه المسائل أن تُحل، بالنسبة إلى رولز، بالاستنجاد بعقيدة دينية أو أخلاقية فريدة، ولكن فقط بمفهوم مشترك لدولة القانون والعدالة مجسدًا بالدستور. وتكمن المشكلة كلها في التفسير الصحيح وهنا يتدخل العقل العمومي. ويجب على الحجج المستوحاة من المعتقدات الدينية أن تترجم بطرائق تفكير عامة يستطيع الجميع فهمها والاعتراف بصحتها وإن لم يكونوا موافقين على نتائجها. ويعتبر رولز في النتيجة أن الأديان هي عقائد متعقلة إذا ما وافقت على إعطاء براهين تتجاوز عقائدها الخاصة، ولكنه يعترف بأن هذا غير ممكن دائمًا، وقد اقترح بندًا مقيدًا يطرح الكثير من مشاكل التفسير ويمكنه تبرير فصل الكنيسة عن الدولة، وكذلك التقليد الأكثر قدمًا لـ «الأديان القائمة»[46].

يوجد هنا ما هو أساسي عند الليبرالية ومفهومها للتسامح في سياق تعددي، في هذه الحماية لتنوع العائلات الفكرية، وفي الافتراضات الإبيستيمية التي تضمها. من خلال هذا المنبر العام يمكن المواطنين، المتدينين أو غيرهم، ممارسة عقولهم الخاصة، وأن يعترفوا بعقول الآخرين وإن لم يكونوا موافقين عليها، وأن يتعلموا المواطنة و«واجب الكياسة»، وأن يفقدوا شيئًا فشيئًا ذلك الشعور بالعجز والشلل الخاص بالمجتمعات الفردية. يجب أن يُعتبر الوفاق السياسي نوعًا من مجلس استشاري دائم وسيرورة للاندماج مستمرة، وليس نتيجة نهائية بالتأكيد. وبهذه الطريقة يحترم رولز روح التعددية الليبرالية لجون ستيوارت مِل أو كارل بوبر، الذي لم يكن يعتبر الحقيقة إلا نتاجًا جماعيًّا في تعديل مستمر. إن الوفاق السياسي هو كذلك إنتاج مشترك، حيث يلتزم الجميع - جماعات وأفرادًا - ويكوّنون مواطنين لسياسة مدنية واحدة (politeia).

(46) «هذا البند يسمح لنا بإدخال النقاش السياسي وفي كل وقت عقيدتنا المتفهمة، دينية كانت أم لا، شرط أن نعطي، في الوقت المناسب، أسبابًا عامة فعليًّا لدعم المبادئ والسياسات التي يفترض بعقيدتنا أن تدافع عنها» (Public Reason Revisited, p. 144).

يدافع رولز إذًا عن مفهوم «ضيق» نسبيًا للعقل العمومي، أي إن مجموعة العقول الصالحة للنقاش العام هي نسبيًا محددة، وأن الحجج الدينية مستبعدة من النقاشات السياسية الكبرى، مع الخطر الذي أُشير إليه في انتقادات رولز، بأن المواطنين المتدينين سوف يشعرون بأنهم مجردون من هويتهم الدينية حين يتم التطرق إلى المسائل الأكثر أهمية عندهم، التربية، العائلة، الإنجاب، الأخلاقية البيولوجية ...إلخ. ولكن، بما أن حقيقة معتقداتهم ليست مهددة، والمطروح فقط هو الصفة المتعقلة والقابلة للتواصل علنًا لحججهم، فإن هؤلاء المواطنين المتدينين سوف يشعرون بأنهم يعاملون بالمساواة مع أولئك الذين لا يؤمنون، والذين عليهم كذلك أن يتمسكوا بواجب الكياسة. ويشدد رولز على واقع أن **الحجج العلمانية ليس لها من صلاحية أصلية جوهرية**، لأن العقائد العلمانية هي كذلك عقائد «مفهومة» تدعي الحقيقة، ويجب أن تُفسَّر هي أيضًا بعقول عمومية. لا يمكننا هنا أن لا نتكلم بلا شك عن طوباوية بهذا الصدد، في ظروف العداوات الدينية وعدم الكياسة ورفض الآخر التي نتعرض لها. ألا يتكلم رولز عن «طوباوية واقعية»(47) لوصف مهمات الفلسفة السياسية؟

في محاضرته في عام 2005 «الدين في الحيز العام»، والتي استعادها في **بين المذهب الطبيعي والدين** (*Entre naturalisme et religion*)، يعطي هبرماس إجابات عن هذه الأسئلة ويدافع عن مفهوم للعقل العمومي أقل حصرًا من مفهوم رولز. وهو يذهب بالتأكيد أبعد منه في المكانة التي يعطيها للدين في الدائرة السياسية والديمقراطية التشاورية. وفي شكل خاص، هو يشدد على التبادل في مسعى التكيّف مع شروط الديمقراطية التشاورية: مؤمنين أو غير مؤمنين، عليهم جميعًا بذل الجهد هنا.

وهو يبدأ بتذكير موجز بـ«الشرط السياسي المابعد ميتافيزيقي»، ويعتبر أننا نشهد تطور «استغراب» (occidentalisme) متماثلة مع أحكام «الاستشراق»

---

(47) «نعتبر الفلسفة السياسية طوباوية بطريقة واقعية، أي كمؤسسة لاكتشاف حدود الإمكانات السياسية العملية [...] حيث يصبح نظام ديمقراطي عادل في شكل معقول وإن كان غير كامل ممكنًا».
J. Rawls, *La Justice comme équité: une reformulation*, trad. fr. (Paris: La Découverte, 2001), p. 21.

المسبقة ومخاتلاته التي ترافق التعصب الإسلامي: إنه تمييز عنصري تجاه الغرب، والحدث الجديد هو كذلك انتعاش الدين في كل مكان تقريبًا، ما عدا أوروبا، التي أصبحت «حالة خاصة». ويكتفي حل الليبرالية السياسية عند رولز بإعطاء دور محدود للدين في الحيز العام، ومطالبته بإعادة صوغ حججه في شكل «عقول عمومية». ولكن يمكننا، بحسب رأيه، تقديم مجموعة اعتراضات على مفهوم العقل العمومي عند رولز.

إن الكثير من المواطنين المتدينين عاجزون عن إعادة الصوغ هذه، بما أنهم لا يملكون الحرية في استعمال العقل العمومي، بسبب واجباتهم الدينية. وهم لا يستطيعون كذلك الحصول على القدرات الإدراكية التي تسمح باستعمال كهذا، فهم يستمدون في شكل عام أحكامهم السياسية مباشرة من قناعاتهم الدينية. بعد ذلك، فإن القدرة على التكيف ليست نفسها عند الجميع، فهي تمثل عند المواطنين المؤمنين عبئًا أكبر بالنسبة إلى بقية المواطنين. وفي الواقع، يجب على الوعي الديني «الحديث» أن يواجه ثلاثة تحديات: التعددية الدينية والتنافس مع ديانات أخرى، العلم الحديث ودوره المسيطر، الحق الوضعي والأخلاق الدنيوية. إنه لعب غير تناظري وغير عادل. من الممكن أنه يجب الإصرار أولًا على جعل استعمال العقل العمومي وقفًا على الممثلين السياسيين والمرشحين للانتخابات، لا أن نطلبه من جميع المواطنين المتدينين في الحيز العام. وفي الحقيقة، يجب أن نمتلك رؤية أكثر تنوعًا للدائرة السياسية من رؤية رولز. يقول هبرماس: «يُكوّن الحيز العام الليبرالي نوعًا من المحيط الخارجي حول مركز الدولة الذي يتجذر بدوره في شبكات التواصل الأكثر دقة في المجتمع المدني». هكذا نفهم كيف أن الكنائس، بوصفها «جماعات للتفسير»، يكون عليها أن تؤدي بصفتها وساطة دورًا عامًّا، وأن تساعد على الاندماج. وفي النتيجة، يصبح مطلوبًا من المواطنين المتدينين أن يستطيعوا الاستمرار بالتعبير عن أنفسهم في شكل مباشر وأن يقدموا حججهم الدينية في الدائرة السياسية «اللارسمية» للجمعيات والمنظمات الطوعية، والتي هي متميزة عن الدائرة السياسية الرسمية. وخلافًا لرولز، يظن هبرماس أن للدولة الليبرالية مصلحة في تحرير الأصوات الدينية لخلق جماعة حقيقية للتبرير،

ولكن شرط إقامة «مصفاة» بين هذين النوعين من السيرورات السياسية، من أجل تجنب خطر طغيان الأكثرية.

وهو يستنتج عبر ما قدمه من حل: التبادل (المعاملة بالمثل) والحوار. ويستتبع العقل العمومي واجباتٌ وتعلّم من جانب المواطنين، المتدينين وغير المتدينين على حد سواء: بالنسبة إلى الجميع هو سياق للتعلّم. ولا يكفي الوعي العلماني من أجل التعاون والصداقة المدنية، بل يجب كذلك أن نتعلم اعتبار الصراعات الدينية «شقاقات معقولة»، وهذا يفترض تثمينًا نقديًّا لحدود العقل في حد ذاته، ومن ثم رفضًا للعلموية والمذهب الطبيعي، وكذلك للعقلانية الدوغمائية التي هي جميعًا عقائد متفهمة، مثلها مثل الديانات. وهذا يفترض كذلك اعترافًا كما عند رولز، **بالمنطق/ العقل** (logos) الخاص بالأديان والمكان الإيجابي الذي يمكن الدين أخذه في الحداثة. ولا يثق هبرماس، مثله مثل رولز ولكن في شكل آخر، في العلمانية لقيادة الأديان نحو الحداثة والحوار، ولكن بالأحرى في تعددية ديمقراطية تفتح الدائرة السياسية العامة في شكل أوسع على الأديان مع فرض كذلك واجب الكياسة الذي يغير بالضرورة العقائد الدينية ويخرجها من الدائرة الخاصة. ويحصل الاستقرار حين يصبح الاستعمال العمومي للعقل أكثريًّا في الحيز العام، وليس حين تسيطر الحيادية. إذًا، العلمانية عند رولز - وكذلك عند هبرماس - هي تمامًا نتيجة السياق الديمقراطي وليست شرطه الضروري.

الفصل العاشر

تجديد الديمقراطية: الأنموذج الجديد «التشاوري»

لا يمكن المشاعر والأفكار أن تتجدد، والقلب أن يكبر والنفس البشرية أن تتطور إلا بالتأثير المتبادل للبشر في بعضهم بعضًا.

توكفيل
عن الديمقراطية في أميركا

إن الديمقراطية الانتخابية ليست في خير، ففي 21 نيسان/ ابريل 2002، عرفت فرنسا تجربة لم يكن أحد يتصور حدوثها، فقد حملت الانتخابات الرئاسية إلى المركز الثاني ممثلًا عن حزب يدعو إلى كراهية الآخر، حزب مستبسل في كفاحه ضد القيم «الليبرالية» - التعددية والحماية المتساوية للحريات الفردية ودولة القانون. وقد عبّر الناخبون، على قاعدة «تفضيلاتهم» الذاتية التي هي انعكاس لتحولات المزاج، عن انجذاباتهم أو نفورهم، من دون أي دور للإعلام في التوعية بالعواقب الوطنية التي تجرها تحديات جمعية كهذه. لقد بدت نبوءة توكفيل في **عن الديمقراطية في أميركا** (1840) فجأة في طريقها إلى التحقق.

من الصعب تصور كيف يمكن بشرًا كانوا تخلوا كليًّا عن عادة قيادة أنفسهم، أن ينجحوا في اختيار صائب لأولئك الذين يجب أن يقودوهم، ولا يمكن بتاتًا جعلنا نعتقد أن حكمًا **ليبراليًّا**، حيويًّا وحكيمًا، يمكنه أن يخرج من اقتراع شعب من العبيد [التشديد من عندنا].

وكما حصل في ألمانيا قبل حوالى سبعين عامًا، بدت الكارثة في طريقها إلى التحقق، أي احتمال وصول عدو للحرية إلى السلطة «ديمقراطيًا»، وبشرعية صناديق الاقتراع. هل صُدمت فرنسا بهذه التجربة؟ نعم على الأرجح، لكنها لحسن الحظ نجت من الكارثة واستعاد المجرى «العادي» للسياسة نفسه ولكنْ

للأسف من دون وجود أي ضمانة، ونأمل بألا يتكرر هذا النوع من الكوارث. لكن للأسف، فإن هذا السياق هو الحقيقة اليومية[1] بالنسبة إلى عشرات البلدان الأقل حظًا من فرنسا في العالم؛ إذ تؤدي الديمقراطية الانتخابية إلى وصول قادة فاسدين وديكتاتوريين يتمتعون بقدرات، وربما كذلك بالاهتمام بالخير العام، إلى السلطة بطريقة متوقعة، مع دعم الرأي العام العالمي الذي يعتبر أن حصول الانتخابات وحده يمثل تقدمًا ومواساة لتأنيب ضميره[2].

ما العمل؟ نحن نعرف أن الفكر الليبرالي لم يعتبر قط أن الديمقراطية، وخصوصًا الديمقراطية الانتخابية والبرلمانية، هي نظام مرض للحريات[3]، وأكد دائمًا دور المراقبة والسلطات المضادة (**المراقبة والتوازن**) لعرقلة أخطار السيادة الشعبية، كما وافق بالتأكيد على أن تصبح هذه مؤكدة بصفتها مبدأ. وقد بذل الفكر الليبرالي كل ما في وسعه، كما في حالة الدستور الأميركي، لكي تصبح سلطته، عبر تأثير المراقبات الدستورية والنظام التمثيلي والفدرالية، مخففة وتوسيطية ومتحولة. بيد أن الميل المعاصر في الولايات المتحدة، كما في أماكن أخرى، هو للمطالبة **بديمقراطية أكبر**. وفي كتاب لافت، يصف الصحافي الأميركي من

---

(1) إن الاعتراف من الأمم المتحدة يتطلب من كل بلد عضو أو مرشح حدًّا أدنى يذهب قليلًا إلى أبعد من حق الاقتراع وحده: انتخابات «حرة» تحصل في شكل منتظم، نظام متعدد الأحزاب (ظاهريًّا في الأقل)، صحافة حرة ونظام قضائي مستقل. لكن الديمقراطية ليست دائمًا مترافقة مع حمايات لليبرالية الدستورية: دولة القانون، حماية الحريات المدنية وحقوق الإنسان، الحريات الدينية ...إلخ. اليوم، هناك 119 بلدًا يقال إنها «ديمقراطية»، أي 62 في المئة من الكرة الأرضية، لأنها منحت سكانها الحق في الانتخاب. لكن في الحقيقة، قليل من الديمقراطيات المعاصرة هي ديمقراطية بالمعنى الليبرالي.

(2) Paul Collier, *The Bottom Billion* (Oxford UP, 2008), chap. 9.

قد بيّن إلى أي درجة فاقمت الديمقراطية الاقتراعية، من دون أي رقابة لممارسة السلطة السياسية ومن دون سيرورة للإصرار على أن تقدم حسابات لناخبيها، الموقف في البلدان الأكثر فقرًا على الأرض. والديمقراطية كما بيّن ذلك أمارتيا سِن: Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford UP, 1999),

هي بالتأكيد عامل إيجابي في النمو والرخاء العام، لكن الأمر يتعلق بأي نوع من الديمقراطية نعني.

(3) يجب أن نميّز هنا، تبعًا لتوكفيل ومِل، ديمقراطية **اجتماعية**، تتعاطف معها الليبرالية وترى في الوقت ذاته مصاعبها، من الديمقراطية **السياسية** حيث السيادة الشعبية، التي تبدو لها أكثر خطورة بكثير ما إذا كان مستوى التعليم منخفضًا وإذا لم تكن هناك حواجز ضد تجاوزات السلطة. يُنظر، سابقًا، الفصل الثالث من هذا الكتاب.

أصول هندية فريد زكريا (Fareed Zacharia) بعبارات مقلقة «مستقبل الحرية» وما يسميه «الخلل في الديمقراطية»(4). إن القيمة الزائدة للديمقراطية المطلوبة هي نقيض الديمقراطية الدستورية والليبرالية، وهي تشتمل على عدم ثقة عميق تجاه الحكومات والسياسيين، وعلى رفض لسياق الاستفتاء التقليدي، وتفضل استبدال «ديمقراطية مباشرة» بها، ديمقراطية متعطشة للاستفتاءات، **للّوبيات** (lobbies)، لمجموعات النقاش والتركيز (focus groups)، للاستطلاعات ولقياس الرأي العام. بعبارة أخرى، اتّخذت السياسةُ الديمقراطية أنموذجًا لترويج لمنتجات الاستهلاك، وتحولت إلى «ديمقراطية السوق». إنه «طغيان التفضيلات» باسم احترام الناخب - المستهلك. وتملك الولايات المتحدة تقليدًا طويلًا للمؤسسات السياسية ولتركيبات المجتمع المدني التي تقف سدًا في وجه هذه الديمقراطية غير الليبرالية، وقد مرت إضافة إلى ذلك، بالتجربة المعاكسة لتجربة فرنسا، وأوصل صندوق الاقتراع فيها إلى السلطة في تشرين الثاني/ نوفمبر 2008 أميركيًّا من أصول أفريقية ومسلمة كان نشأ في هاواي وماليزيا، وهو «ليبرالي بعمق» بالمعنى الأميركي للكلمة، وخلق **تسونامي** سياسي حقيقي على مستوى العالم. وقد بدا انتخاب باراك أوباما، مهما كانت نجاحاته أو فشله في المستقبل، لحظة قادرًا على مصالحة الليبرالية السياسية مع صندوق الاقتراع. لكنه ترك المشكلة كاملة.

سوف نحاول التطرق إلى هذه المشكلة بالذات، عبر دراسة تحولات عمل الديمقراطية الانتخابية التي أدت إلى الأزمة الحالية من جهة، ومن جهة أخرى إلى العلاجات التي اقترحها محللون ومدافعون عن الليبرالية، وفي شكل أساسي ما اتفق على تسميته «الديمقراطية التشاورية»(5). وفي مواجهة هذه الأخطار، في

---

(4) Fareed Zacharia, *The Future of Freedom. Illiberal Democracy at Home and Abroad* (New York: Norton, 2003), trad. fr., *L'Avenir de la liberté* (Paris: Odile Jacob, 2003).

ينظر في شكل خاص، الفصل الخامس، المخصص عن النمو الدليلي للاستفتاءات ولمجموع اللوبي الخاص في كاليفورنيا.

(5) نجد بيبليوغرافيا كاملة متعلقة بهذه المسألة عند: John D. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond* (Oxford UP, 2000).

ينظر كذلك: Joshua Cohen, «Deliberation and Democratic Legitimacy,» in: A. Hamlin & P. Pettit (dirs.), *The Good Polity* (Oxford: Blackwell, 1989); David Copp (dir.), *The Idea of Democracy* (Cambridge UP, 1993); Jon Elster (dir.), *Deliberative Democracy* (Cambridge UP, 1998); Jon Elster, =

الواقع، نشهد منذ عقود حركة أفكار لم تستطع بعد أن تُترجم بمؤسسات سياسية، لأن الأحزاب الليبرالية ليست في السلطة في أي مكان، لكنها في ما يبدو مرشحة لأخذ حيز أكبر بفضل التطور السريع لوسائل الاتصالات التي تساعدها، والتي تسمح، مثل الإنترنت، والمواقع والبريد الإلكتروني، بأن يتصل عشرات آلاف الناخبين بسرعة بعضهم ببعض، كما رأينا ذلك حين تم الاقتراع على مشروع الدستور الأوروبي: الحركة المساندة **لديمقراطية تشاورية**. ويحاول مثال الديمقراطية التشاورية الذي قدمه عدد من الكتّاب الأميركيين والفيلسوف الألماني يورغن هبرماس[6]، تكييف الديمقراطية المعاصرة مع المجتمعات المعقدة، والتعددية، ومتعددة الثقافات، التي تميل أشكال التمثيل السياسي التقليدية إلى خيانتها. وبعد تحليل أسباب فشل نظام الأحزاب والديمقراطية الليبرالية، سوف نعرض مصدر أهمية التشاور العمومي بصفته مصححًا لنظام الأحزاب عند مِل وتوكفيل، وحديثًا في النقاشات حول الخيار العقلاني والرفاه الاجتماعي، في عملية التبرير العام عند جون رولز وفي أخلاقيات النقاش عند يورغن هبرماس. وسوف نقدم مختلف النظريات عن الديمقراطية التشاورية ونختم بدراسة الانتقادات الموجهة إليها.

تنتظر الليبرالية على الأرجح الكثير من التشاور العمومي، وتجعله يؤدي أدوارًا متنوعة جدًّا ومتناقضة حتى نستطيع أن ننتظر منه تجديدًا فعليًّا، قادرًا على منافسة الديمقراطية الانتخابية. ولعل الحل سوف يأتي من التكنولوجيا. ولقد تحوّل التشاور العمومي عبر المواقع السياسية ومواقع الإنترنت، وأصبحت له

«The Market and the Forum,» *Foundations of Social Choice Theory*, Elster & Hylland (dirs.) = (Cambridge UP, 1986); J. Bohman & W. Rehg (dirs.), *Deliberative Democracy* (Cambridge, Ma.: MIT Press, 1997); *La Revue Philosophique*, vol. 29, no. 2 (Automne 2002), est consacrée a la démocratie deliberative; Bruce Ackerman & James Fishkin, *Deliberation Day* (Yale UP, 2004); Bruce Ackerman, «Deliberation Day,» in: J. Fishkin & P. Laslett (dirs.), *Debating Deliberative Democracy* (London: Blackwell, 2003); John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» in: The Law of Peoples (Harvard UP, 1999); *The Journal of Political Theory*, vol. 10, no. 2 (June 2002),

وعنده عدد خاص عن الديمقراطية التشاورية.

(6) ينظر في شكل خاص: Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, trad. fr. (Paris: Gallimard, 1997), chap. 7; «Popular Sovereignty as Procedure», dans: Bohman & Rehg (dirs.), *Deliberative Democracy*; «Trois modèles normatifs de démocratie,» dans: *L'intégration républicaine*, trad. fr. (Paris: Fayard, 1998), chap. 9.

نتائج سياسية مهمة كهذه. ومع ذلك، أي ديمقراطية تحضر لمستقبل الحريات الأساسية من دون مراقبة أو مسؤولية؟

الديمقراطية الليبرالية في خطر

يعكس امتداد الديمقراطيات غير الليبرالية وتدهور الحريات، الصعوبات الداخلية للوضع المعاصر. وقد كان هدف الليبرالية في القرن التاسع عشر، حين أُطلِقَ الاقتراع العام ونمو الديمقراطية، تثبيت طرائق للمراقبة لكي لا يتمكن الاقتراع الشعبي من تدمير المبدأ الرئيسي في الحق في الاقتراع: **الاحترام المتساوي لقدرة كل واحد على الحكم وفق الخير العام خارج مصالحه الخاصة**. وكانت قد راهنت على أن التربية وممارسة الحريات في الإطار الدستوري، وممارسة الحقوق السياسية في شكل خاص، سوف تغيِّر تدرّجًا **الشعب** (demos). وسوف نرى بدلًا من جمهور غير مسؤول وصعب التوقع، تحرِّكه أهواؤه وأحكامه المسبقة، ظهور مواطنين عقلانيين تحركهم الروح العمومية، وكان تحول المجتمع إلى الديمقراطية بفضل الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الجديدة، قد مثل بعدها أحد الآمال لليبرالية «الجديدة»، التي هي أكثر اجتماعية وأكثر ديمقراطية من سابقتها.

لكن يبدو أن حقيقة الديمقراطية المعاصرة قد أخطأت بآمالها. لنعرض بسرعة مراحل هذا الأفول، الذي أدى إلى كاريكاتور للديمقراطية هو «ديمقراطية السوق».

نظرية «النخبوية التنافسية»

سوف ننطلق من التحليل الشهير للاقتصادي وعالم السياسة جوزف شومبيتر ومن نقده النظرية «الكلاسيكية» للديمقراطية. هذه التي تقول بـ«حكم الشعب من الشعب ومن أجل الشعب»، بحسب أبراهام لنكولن (Abraham Lincoln)، والمرتكزة على البحث عن الخير العام وتحقيقه بالإرادة العامة، هي خاطئة ولا علاقة لها بالتجربة السياسية المعاصرة.

أولًا، في مجتمع جماهيري معقد مثل مجتمعنا، هناك الكثير من العراقيل أمام الحرية الفردية حتى يستطيع الأفراد الشعور بأن لآرائهم وزنًا، وأن لصناديق اقتراعهم أهمية، وأن **لمشاركتهم** فائدة. وقد ازداد التهكم تجاه هذه الادعاءات، وأدت الحكمة بالناخبين إلى «تجاهل عقلاني» يفسر جيدًا سبب تراجع المشاركة الانتخابية في معظم الديمقراطيات الكبيرة. فمن المنطقي أكثر تجاهل النقاشات السياسية بدلًا من تضييع الوقت في محاولة فهمها بما أن صوتي ليس له وزن. لهذه الأسباب كلها، لا يمكن الديمقراطية أن تكون «حكم الشعب من **قبل** الشعب».

بعد ذلك، يمنع تنوع الجماعات، ليس فقط الطبقات الاجتماعية ولكن أيضًا تنوع الجمعيات، وكذلك تعدد المفاهيم الدينية والأخلاقية الحديثَ عن **خير عام**. ليس هناك إلا جماعات ذات مصالح في صراع خلال محاولتها أخذ السلطة بالدور. ومن المستحيل تعريف ما هو جيد لجميع الناس، وأن يكون الحكم «**من أجل** الشعب»، ففي مجتمع معقد لا يمكن إرضاء إلا مصالح فئوية، وهذا ما يسمى **بسياسة القضايا المفردة** (single issues).

أخيرًا، «الشعب» ليس قادرًا في حد ذاته على أن يحكم، فليست لديه **القدرات** الضرورية. إنه قابل للتأثر، ومتغير وغير عقلاني، مثلما دلّ على ذلك مَثَل الحملات الإعلانية التي صدمت شومبيتر. وليست الديمقراطية الحديثة حكم الشعب، لكنها حكم النخبة الكفوءة والبيروقراطية التي تسديها النصح، إنها «حكم السياسيين»، وفي النتيجة، يعتبر شومبيتر أن الديمقراطية هي فقط **طريقة** لاختيار حكومة ولتشريع هذا الاختيار. وقد خلطت النظرية الحديثة الهدف أو المثال مع الطريقة. وليس «للشعب» إلا دور **سلبيّ**، التخلص من الفريق الحاكم إذا ما فشل واختيار فريق جديد. وهو يضمن هكذا شرعية الحكومات التي تستطيع بعدها أن تطلق يدها، كما أشار إلى ذلك روسو بخصوص الشعب الإنكليزي(7).

(7) «يظن الشعب الإنكليزي أنه حر، هو مخطئ جدًا، أنه كذلك فقط أثناء انتخاب أعضاء البرلمان، وما إن يتم انتخابهم، حتى يصبح (الشعب) عبدًا، هو لا شيء» (*Du contrat social*, III, xv).

ينظر كذلك: Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. II, trad. fr. (Paris: Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1992; [1840]), p. 838: =

تبرهن نظرية النخبوية التنافسية أن اهتمامات مِل أو توكفيل الليبرالية – الحماية من «استبداد الأكثرية» – لم تعد صائبة أبدًا، فالمجتمع الحديث منقسم كثيرًا إلى جماعات متعددة وآراء في تنافس، وليس فقط إلى طبقات اجتماعية متصارعة، بحيث لا يستطيع تكوين أكثريات مستقرة. والديمقراطية هي بالأحرى «استبداد الأقلية»، وما يجب أن نخشاه هو استبداد أقلية **واحدة**. أخيرًا، تبرهن هذه النظرية أن القلق تجاه سلطة **الشعب** هي بلا أساس: الشعب لا يحكم، وهو يكتفي باختيار النخب دوريًا، أي السياسيين المحترفين المسؤولين عن التشريع الذي يُفرض على الناخبين والمفروض به أن يحقق مطالبهم، مثل البضائع وفقًا لحاجات المستهلكين، فوظيفة الشعب» الذي يصبح فقط وببساطة الجسم الانتخابي، هي في تسمية قيادته أو استبدالها إذا ظهر أنها غير جديرة أو عاجزة. ويعتبر شومبيتر أن المعاقبة عبر صناديق الاقتراع هي الحماية الوحيدة الحقيقية ضد الاستبداد. إن فعل الانتخاب قد أصبح الفعل السياسي الوحيد في ديمقراطية فاقدة الحيوية.

إن هذا التحليل هو بالتأكيد مقنع، لكن شومبيتر ترك جانبًا مسائل خطيرة بالأخص، فإنه يلامس مفهومًا للديمقراطية غير ليبرالي بالعمق حين يشدد على واقع أنه أحيانًا تكون قرارات مأخوذة بطريقة سلطوية أهم بكثير من كل ما يمكن الشعب أن ينويه، ومَثَلُه الأفضل هو مثل معاهدة 1801، التي قررها نابليون وحده. من جهة أخرى، إنّ وضع اختيار القادة بين أيدي الناخبين فقط يجعلنا نحلم. أليس ذلك في الواقع تناقضًا؟ فإذا كان الناخبون جهلة وغير عقلانيين، كما يؤكد، فكيف يمكنهم ضمان أن النخبة المنتخبة ستحترم الحريات الأساسية إذا ما واجهت مصالحهم وخياراتهم؟

المفهوم «التعددي» للديمقراطية

مقابل النظرية الديمقراطية للنخبة ومقابل مخاوف توكفيل ومِل، جاءت نظرية روبرت دال (Robert Dahl)[8] الليبرالية «التعددية» لتؤكد أن السلطة

= «في هذا النظام، يخرج المواطنون لحظة من التبعية ليعينوا أسيادهم، ثم يدخلون من جديد».

(8) Robert Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago UP, 1956) =

السياسية ليست احتكارًا للنخبة، وأن الشعب من خلال الكثير من التنظيمات المستقلة التي تدعي جميعًا الكفاءة بخصوص الخير العام، يشارك في السلطة. إن التنافس بين هذه الجماعات المختلفة يضمن الديمقراطية، لأنه ليست هناك واحدة تملك القوة الكافية لاحتكار السلطة. **التعددية هي إذًا مصدر تكويني للاستقرار**، وهي السمة المحددة للديمقراطيات المعاصرة كما هي موجودة حاليًّا، ويمكننا أن نصفها بـ«حكم الأقليات»، لأن «حكم أقلية واحدة» يصبح ديكتاتورية. وتواجه النخبة في السلطة باستمرار معارضة وانتقادًا، ليس فقط من الصحافة ولكن أيضًا من الجمعيات المستقلة كلها في المجتمع المدني التي تدور حول مراكز السلطة. هكذا نرى كيف استطاعت الديمقراطية الليبرالية أن تستمر في الحياة، لأن هذه القوى المتواجهة تتعادل وفقًا للاستعارة الكلاسيكية لـ«الهوى التعويضي» وتتجنب بالتالي سيطرة حزب واحد أو فئة واحدة. وتعوّض تعددية الآراء الضعف النسبي للأفراد تجاه السلطة، وترغم على توزيع للسلطة لا ينحصر أبدًا بأقلية أو بأكثرية، وتمارس الرقابة بعد ذلك عبر تعدد الجماعات أكثر من حصولها شكليًّا عبر الاقتراع والمؤسسات أو الإواليات الدستورية.

لا تكفي التدابير الدستورية التقليدية لليبرالية ولا يمكنها وحدها تأمين الرقابة على السلطة إذا لم تكن هناك جماعات كثيرة تحاول أن تكون ممثلة وأن ترضي مصالحها المتباعدة. فتقسيم المجتمع وتعقيداته، إضافة إلى قدرة الأحزاب على تمثيل ذلك، هو الذي يحمي من الاستبداد، وليس فقط المؤسسات. ولقد رأينا أن الليبرالية الكلاسيكية كانت مهتمة قبل كل شيء بحماية حقوق المواطنين ضد تجاوزات السلطة الحاكمة، وذلك عبر الدستور، وكانت تعتبر السلطة شرًّا لا بد منه، ويجب أن تراقب باستمرار لمنعها من الأذى. هكذا، تعتبر الليبرالية أن قيمة الديمقراطية «التعددية» هي أداتية أكثر من كونها مثالية. إن تعدد مراكز السلطة والتنافس بينها هما اللذان يحميان الحريات من احتكار حزب أو جماعة. هكذا، يصبح توزيع السلطة والمستوى

= هي النص الكلاسيكي. وقد طوّر دال وأعاد النظر في أنموذجه في: Robert Dahl, *A Preface to Economic Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1985).

العالي نسبيًا للرقابة التي يمارسها المواطنون العاديون - عبر الاقتراع والتعبير عن آرائهم - على سلطة قادتهم حاليًا، الحصونَ الجديدة لحرياتهم، وتصبح المشكلة إذًا إيجاد توازن بين مستوى الرقابة ومستوى فاعلية السلطة، كما رأى ذلك جيدًا بيير روزانفالون (Pierre Rosanvallon)[9] بخصوص المشاكل الـ«ضد ديمقراطية» والرقابة على السلطة، ولا تعود الديمقراطية موصوفة بالمشاركة فقط، كما في المثال الكلاسيكي، بسبب تعقيد المجتمعات الجماهيرية وتعددية الجماعات ذات المصلحة فيها، وكذلك التركيبة الاجتماعية المجزأة إلى أبعد حد. لقد تغيّرت سلطة الشعب، لكن يمكنها بعدُ أن تُمارَس في شكل غير مباشر من خلال جماعات الضغط وليس فقط كما أكد شومبيتر، عند الاقتراع.

إن شروط العمل الصحيح للديمقراطية الليبرالية «التعددية» هي إذًا:

1 - **المساواة** النسبية للجماعات المتنافسة، حيث يكون لكل واحد حظوظ بأن يكون ممثلًا وأن يكون مسموعًا دوريًّا وألا يُستَبعَد أي كان نهائيًّا.

2 - **الحرية** المضمونة عبر تنوع الجماعات المتنافسة، التي تقسم السلطة وتُجنّب تراكمها في جماعة واحدة: استبداد أقلية واحدة.

3 - الاستقرار بفضل وجود **توافق** دستوري **وثقافة سياسية** أكثرية أو مشتركة بين مختلف الجماعات المتنافسة على السلطة.

لكن لا يمكن التعددية أن تكون مصدرًا للاستقرار وليس فقط سببًا للنزاعات، إلا إذا وُجد **وفاق** ديمقراطي حول الحكومة الشرعية وحول الحدود الأخلاقية للسلطة وليس فقط الحدود الدستورية. وقد وُجد هذا النوع من الوفاق في زمن كتابات روبرت دال، أي بعد الحرب مباشرة، حين كانت المشاعر الوطنية وفخر قوات الحلفاء بانتصارها على الفاشية والنازية في أوجها. لكن الوضع تغيّر كليًّا مع «مجتمع الاستهلاك»، من هنا التحولات في التحليل «التعددي».

---

(9) Pierre Rosanvallon, *La Contre-démocratie* (Paris: Éd. du Seuil, 2006).

ساهمت النيوليبرالية والأزمات الاجتماعية التي رافقتها، في الواقع، في زعزعة الوفاق الذي كان يسمح بحسن سير هذا النظام التعددي، مع أنه استطاع في فترة ما بعد الحرب أن يسير نسبيًّا على ما يرام. وقد حلل عالم السياسة الأميركي روبرت بوتنام (Robert Putnam)[10] أشكال هذا الأفول وأسبابه، وعلاقته بانهيار النسيج الاجتماعي والجمعيات الكثيرة التي ميّزت تقليديًّا المجتمع المدني الأميركي والتي كانت في أوجها أثناء الحرب ومباشرة بعدها، والشروط الاجتماعية الضرورية لحسن سير التعددية، مثل **تنوع** جماعات الضغط (جماعات المصالح، النقابات، اللوبيات البيئوية أو الإنسانية، جمعيات أهل الطلاب، المستهلكين أو المرتفقين) التي يمكن أن تلقي بوزنها على السلطة المركزية وتؤثر فيها، و**مشاركة** الناخبين في جمعيات وليس فقط في أحزاب سياسية، و**الإعلام** الذي هو تحت تصرفهم، وكذلك الكفاءة التي يستطيعون الحصول عليها عبر ذلك... هذه الشروط كلها خضعت لإعادة النظر من الشروط الجديدة التي فرضتها النيوليبرالية على الساحة العامة: تمركز المجموعات الصحافية الكبرى، رقابة القطاع العام على وسائل الاتصال، شبه مجموعات ضغط قادرة جدًّا على فرض المنافسة[11]، السيطرة القصيرة المدى للمصالح الفئوية ذات الأهداف الانتخابية أكثر من الاهتمام بمشاكل الناخبين، ضعف وسائل الإعلام البديلة، زوال الحياة المدنية والروح العمومية ...إلخ. أما بخصوص المساواة عند المجموعات المتنافسة وحظوظها بأن تُسمع، وهذا هو التبرير المركزي للديمقراطية، فقد أصبحت مهددة بعدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية المتنامية، التي تمنع الحديث عن منافسة عادلة وتمنع اعتبار التعددية منذ ذلك الحين إوالية للتنظيم السياسي الأفضل للديمقراطية.

---

(10) Robert D. Putnam, «Bowling Alone: America's Declining Social Capital,» *The Journal of Democracy*, vol. 6, no. 1 (1995), pp. 65-78; Robert D. Putnam, *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

(11) هذا ما يشدد عليه: Zacharia, chap. 5، من أجل الاستفتاءات واللوبي في كاليفورنيا.

ويمكن تفسير ضعف المشاركة بعدم المساواة الصارخة هذه في حالة المشاركة السياسية للنساء، المهاجرين، العاطلين من العمل ...إلخ، لأن تمثيلهم بقي ضعيفًا وبطريقة متباينة. ويمكن تفسيرها كذلك بالهبوط في تنوع المجموعات المتنافسة على التمثيل السياسي. أخيرًا، لا يمكن الكفاءات الضرورية أن تتطور بسبب ضعف حظوظ النقاشات العامة وإمكاناتها والممارسة الجماعية لحق التجمع والتعبير.

من جهة أخرى، أدت الشروط السياسية الجديدة والعداء للدستوروية ولـ «سلطة القضاة»، وكذلك الأهمية المكتسبة لمجموعات المصالح، إلى تبني أنموذج السوق و«اليد الخفية» لتعريف الديمقراطية بدلًا من إيلاء الثقة، كما في الليبرالية الكلاسيكية، إلى النصوص المؤسساتية. ولقد استبدلت نظرية الحكم المحدد بالإواليات التنافسية للسوق وبـ«تسلط الأفضليات»[12]. لقد انتقلنا إلى «ديمقراطية السوق» الخطرة على حماية الحريات الأساسية، وما تبقى ليس إلا كاريكاتورًا للديمقراطية: «الديمقراطية الشرعية» - الشكلية تمامًا - للنيوليبرالية، التي تضع في خطر التمثيل السياسي المنصف لمختلف الفئات الاجتماعية، وحظوظ الأقليات في إيصال صوتها، والتي تزيد احتمال رقابة مجموعات الضغط الأكثر نفوذًا على السلطة.

أصبح المفهوم الاقتصادي للديمقراطية الذي يعتبر الناخبين مستهلكين والقادة والبرامج السياسية منتجات للاستهلاك ومواضيع للأفضليات «الشخصية»، عدوًّا للديمقراطية الليبرالية، فهذه ليست ديمقراطية، لأنه ليس للشعب أي سلطة خارج اختيار قادته، وليست ليبرالية لأنه حتى هذه الحرية في الاختيار ليست سوى وهم. لذلك أصبح هناك خيبة أمل حالية وأزمة في المثال الديمقراطي عند المفكرين الليبراليين.

هناك أسباب كثيرة للأسف لنكون متشائمين. فتدهور الثقافة الديمقراطية يتحول إلى شعبوية ومواجهات سياسية تتضاعف بمواجهات اجتماعية أو

---

(12) هناك تحليل رائع عن طغيان التفضيلات عند: Cass R. Sunstein, 1993.

ثقافية. ومن دون الثقافة السياسية العامة التي شاركت الليبرالية الكلاسيكية في إدخالها بأناة خلال العصور، تصبح الديمقراطيات المعاصرة في خطر كبير. وهناك أربعة مشاكل أساسية لحسن سير الديمقراطية والليبرالية: انخفاض مشاركة الناخبين، ضعف الكفاءة والإعلام، غياب التعددية الحقيقية المهددة بعدم المساواة عند المجموعات المتنافسة، وضعف الوفاق السياسي وفقدان الثقة في المؤسسات كما في الجهاز السياسي. هذه المشاكل يجب أن تجد أجوبة بطريقة ملحة.

التزم حاليًّا التفكير حول الديمقراطية التشاورية بحل هذه المشاكل. وفي الواقع، فإن النقاش العام هو شكل للعمل والمشاركة يمكنه أن يعيد إحياء التزام المواطنين، إضافة إلى أن وسائل التواصل مثل الإنترنت والمواقع السياسية تسمح بذلك بسهولة. وهو يسمح بتحول للأفضليات، التي تصبح هكذا أكثر عقلانية واطلاعًا، وتصبح القوة الناخبة شريكًا ذا وزن يجعل القادة السياسيين يحسبون لها حسابًا. ويناضل النقاش العام ضد الفكر الواحد ويسمح بتعددية ديناميكية و«لاأدرية». أخيرًا، وبشكل خاص، تخلق سيرورة النقاش شرعية السياق السياسي الذي لم يعد الاستدعاء إلى الدستور وحواجزه قادرًا على تأمينها وحده. وهي تستطيع خلق أو تحويل الوفاق السياسي الذي من دونه سوف تؤدي تعددية المجموعات المتنافسة إلى الاستبداد الذي تطرق إليه توكفيل.

اليوم التشاوري (بروس أكرمان، 2003)

لنتخيل لحظة أننا في 20 نيسان/ أبريل 2002، عشية الدورة الأولى للانتخابات الرئاسية في فرنسا. لكن بدلًا من أن الذهاب إلى صناديق الاقتراع في حالة من عدم التحضير والسفاهة وعدم الوعي التي - كما عرفنا - أدت إلى كارثة انتخابية حقيقية، لنتخيل أن فرنسا كانت منذ سنوات عدة قد وضعت نظامًا انتخابيًّا جديدًا، ولنتخيل أنه قبل أسبوع من كل استفتاء مهم يُدعى الناخبون للمشاركة في نقاشات عامة قبل الانتخابات مع مواطنين

آخرين، ونواب، وخبراء، وصحافيين... باختصار، لنتخيل أنهم مجبرون على المشاركة في التشاور العمومي على مستوى كبير لكي يستعلموا في شكل أفضل عن الرهانات والحقائق الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية والعالمية التي على مجلس النواب الجديد أو الرئيس الجديد أن يواجهها، وكذلك عن البرامج والمعايير التي ينوي المرشحون المختلفون اتخاذها. سوف تتطلب المشاركة في هذه النقاشات، التي ستكون إلزامية ويمكن أن تستمر نهارًا كاملًا، نهار عطلة مدفوعَ الأجر من جزء من النقود المخصصة للحملات الانتخابية. لنتخيل حتى أن المواطنين سوف يكافأون ماليًّا لمشاركتهم «المدنية». هناك احتمالات كبيرة بأن يصبحوا في وضع أفضل للاقتراع بطريقة مسؤولة وعقلانية، بما أنهم كانوا قد تحضروا واطلعوا على المعلومات والحجج التي كانوا يجهلونها من قبل، بما أنه كان عليهم الدفاع عن مواقفهم أمام الآخرين، وبعبارات مقبولة من الجميع. عندها سيقومون بواجبهم الانتخابي بصفته سلوكًا اجتماعيًّا يصل مداه إلى المواطنين كافة، وليس فقط سلوكًا فرديًّا يعبّر عن مزاجية أو اختيار في لحظة. وسوف يتبعون وصايا روسو في **العقد الاجتماعي**: «حين نقترح على المواطنين قانونًا في مجلس الشعب، فما نطلبه منهم ليس بالتحديد ما إذا كانوا موافقين على الاقتراح أم لا، ولكن ما إذا كان الاقتراح مناسبًا للإرادة العامة التي يملكونها أم لا، وهل يعطي كل واحد باقتراعه رأيه في هذا».

باختصار، لنتخيل أن «الديمقراطية التشاورية» حقيقة، وليست طوباوية...

إن هذا تحديدًا ما يقترحه الفيلسوف الأميركي بروس أكرمان[13]. لنأخذ كنقطة بدء تجارب استطلاعات الرأي التشاورية (Deliberative Polls) التي قامت

---

(13) Bruce Ackerman & James Fishkin, «Deliberation Day,» *The Journal of Political Philosophy*, vol. 10, no. 2 (June 2002).

ينظر كذلك: Ackerman & Fishkin, *Deliberation Day*.

وقد صار مشروع أكرمان موضوعًا لبرامج تلفزيونية، «PBS Deliberation Day»، مرتكزة على مشاورات مع مواطنين كانوا يحضرون الانتخابات الرئاسية في عام 2004.

بها العلوم الاجتماعية[14]، وقد كتب مشروعًا تجريبيًا للديمقراطية التشاورية يبدو واعدًا. وهو يقترح إعطاء الناخبين يوم عطلة مدفوعًا يكون قبل أسبوع من الانتخابات الوطنية الأكثر أهمية، الرئاسية مثلًا. سوف ينقسم الناخبون في أحيائهم مجموعاتٍ صغيرةً يناقش أفرادها معًا، **جماهيريًّا** وليس أمام جهاز تلفزيوني أو ضمن العائلة أو الأصحاب، المشاكل الأساسية المطروحة في المناقشات الانتخابية. وهم بعد ذلك يلتقون الممثلين المحليين لمختلف الأحزاب المتنافسة وينقلون إليهم لائحة بالأسئلة الأساسية لديهم، وأخيرًا يلتزمون الذهاب إلى صناديق الاقتراع في الأسبوع التالي. سيسمح سياق كهذا بإعطاء المعلومات للناخبين، حيث يصبح اقتراعهم مبنيًّا على علم وحجج، وكذلك سيجعلهم ذلك ملتزمين ومشاركين، ما يؤدي إلى تجديد الروح العمومية التي أصبحت مفقودة تمامًا في المجتمعات المعاصرة. ومن المفيد تحليل هذا المشروع بالتفصيل.

الاقتراع

تستعيد الديمقراطية التشاورية مسألة الاقتراع وصِفَته العامة بطريقة جديدة. وترتبط **سرية الاقتراع** وصفته الخاصة بالتطورات الأولى في حق الاقتراع وبإرادة حماية الناخبين من الضغوطات التي كان يمكن السلطات المحلية أن تمارسها على المواطنين الأكثر ضعفًا، أو في شكل أعنف الشرطة على المعارضين السياسيين. يبدو هذا بدهيًّا إذًا، لكن في الحقيقة، ليس لهذه الحجج صلة وثيقة بالموضوع في الديمقراطيات المعاصرة، ويمكن سرية الاقتراع أن تؤدي نتائجُها إلى نتائج وخيمة وخفيّة الصفة العامة. ليس الاقتراع تصرفًا خاصًّا، كما يمكن سريته أن تجعلنا نفكر. ويعتبر مِل[15] مثلًا،

---

(14) James S. Fishkin, *The Voice of the People* (Yale UP, 1997).

(15) «على الناخب واجب أخلاقي مطلق يأخذ في الاعتبار مصلحة الجمهور، وليس فائدته الشخصية وأن يدلي بصوته على قاعدة حكمه الأفضل [...] كما لو كان الاقتراع يتعلق به وحده، في النتيجة، يجب أن يكون واجب الاقتراع ممارسًا تحت نظرة الشعب النقدية» (John Stuart Mill, *Du gouvernement représentatif* (1861), chap. 10).

أن الاقتراع السري يشوه حتى فعل الانتخاب، لأنه يسمح للمشاعر الخاصة و«المصالح المشؤومة»، إذا استعدنا عبارة بنثام، وللنزوات واللذات أن تعبّر عن نفسها من دون تحفظ، وأن تتغلب على الخير العام. وإذا أضفنا إلى ذلك الشعور بعدم المسؤولية الذي يعطيه وعي أن الاقتراع الفردي لن يكون له أي تأثير، أو تأثير بسيط، إضافة إلى «الجهل العقلاني» الذي ذكرناه سابقًا، لماذا إذًا رفض الاقتراع كما يحلو لنا، لنحصل على سعادة ما والتعبير عما نفضل من دون الاهتمام بالنتائج؟ لقد أدت خيبة الأمل بالحزب الاشتراكي في فرنسا إلى الامتناع عن التصويت أو التصويت بطريقة غير منطقية في الانتخابات الرئاسية في عام 2002، ما أدى إلى الكارثة غير المنتظرة بحصول الجبهة الوطنية على عدد غير متوقع من الأصوات. إذًا، تخصيص الاقتراع هو خطير على الديمقراطية. يعتبر رولز مثلًا، مستشهدًا بروسو، أن الاقتراع ليس مسألة «خاصة» في التفضيلات أو المعتقدات الشخصية، والليبرالية السياسية.

> ترفض المفاهيم العادية عن حق الاقتراع الذي تصفه بأنه مسألة خاصة، وحتى شخصية [...] وأن البشر، حين يقترعون يستطيعون التعبير في شكل صحيح عن تفضيلهم ومصالحهم الاجتماعية والاقتصادية، حتى لا نقول اشمئزازهم وحقدهم. يقال إن الديمقراطية هي حكم الأكثرية (majority rule) وللأكثرية الحق في فعل ما يحلو لها. [...] بعكس ذلك، يقترح العقل العمومي العام[16] وواجبُه بالكياسة طريقةً للنظر إلى الاقتراع في المسائل الأساسية، وهذا يُذكّر بطريقة ما **بالعقد الاجتماعي** لروسو. وكان روسو يعتبر أن الاقتراع يعبّر بطريقة مثالية عن آرائنا حول الحل الممكن الذي يحسِّن الخير العام إلى أبعد حد [**الليبرالية السياسية**، ص 267].

كيف نحوّل حق الاقتراع من دون أن نلغي مع ذلك الحماية التي يعطيها

(16) حول مفهوم «الرأي العام» ينظر، سابقًا، الفصل التاسع من هذا الكتاب.

الاقتراع السري؟ كان الحل عند أكرمان في تحضير فعل الاقتراع في حد ذاته، حيث يسبقه التشاور العمومي مع الناخبين الآخرين والمرشحين أو مع ممثليهم. وهو يُرجع الانخفاض في المشاركة ليس فقط إلى الظروف الاجتماعية التي ذكرناها، ولكن كذلك إلى تنظيم الاقتراع بالذات، وإلى غياب المتطلبات المحددة تجاه الناخبين، الذين يشعرون نتيجة لذلك بأنهم معنيون قليلًا أو غير معنيين بتاتًا، كما يعترفون بذلك عندما يسألون في الاستقصاء. ومع أن لقراراتهم أهمية كبيرة لمستقبلهم ومستقبل بلدهم، فليس مطلوبًا منهم أي جهد للمعرفة أو التفكير. نبتهج بمشاركة الناخبين، في حين أن مصلحتهم تقتصر على الإثارة التي تسببها «الحلقة» اليومية من الحملات الانتخابية، وهذا يوضح تمامًا رأي السياسيين بناخبيهم. ويعتبر أكرمان أن المأساة هي في المواجهة بين الناخبين والمرشحين على قاعدة سلبية تمامًا وفردية، تتلاعب فيها وسائل الإعلام ومن دون مساحة للتفكير والتحليل. ولم تعد الصحافة المكتوبة بالذات تؤدي دورها في الانتقاد والبحث، ولأسباب متعددة وجدت نفسها أسيرة هذه العملية الإعلانية الواسعة لـ «بيع» المرشحين.

لهذا فقد تساءل بعض الباحثين في علم الاجتماع الانتخابي عمّا إذا كان ممكنًا تحويل مستوى التفكير والمعلومات ورفعه للرأي العام الذي يُعبَّأ أثناء اقتراع مهم. وكانت النتائج مذهلة تمامًا وقد كشفت التجارب التي أجراها جيمس فيشكين (James Fishkin) أنه يمكن الرأي العام أن يتحسن في شكل ملموس عبر السيرورة التشاورية. وبالتأكيد، ليست النتائج مقنعة تمامًا، وقد برهن كاس سنشتين (Cass Sunstein) أن هناك «قانون استقطاب» للآراء أثناء التشاور، والمواقف المتبناة في نتيجة السياق تكون مستقطبة وأكثر تطرفًا منها في نقطة البدء[17].

كيف تُجرى العملية؟

بدلًا من إجراء استطلاعات آراء منتظمة كالمعتاد، تجرى التجربة مع عينة

---

(17) Cass R. Sunstein, «The Law of Group Polarization,» in: Fishkin & Laslett (dirs.), pp. 80-101.

صغيرة من الناخبين خلال عطلة نهاية الأسبوع عبر نقاشات مع مجموعات صغيرة وجلسات عامة. ويجرى اقتراع في بداية التجربة لتقارن نتائجه بالاقتراع النهائي. ونجد أن تغييرًا كبيرًا قد حصل، لأن وجود الناخبين في مجموعات صغيرة يعطيهم الشعور بأن لآرائهم وزنًا، وأن من الممكن أن يكونوا مفيدين. لم يعد عقلانيًّا أن نبقى «جهلة». بعد ذلك، وبسبب وجودهم في وضع من التواصل الشخصي وليس في شكل حيادي، فإنهم يصبحون قابلين لوجهات نظر مختلفة عن وجهات نظرهم. إضافة إلى ذلك، وبما أنهم يتواجهون بمعلومات كانوا يجهلونها، يصبح من الأسهل لهم القبول بتغيير آرائهم وأن يعترفوا بأنهم لم يكونوا مطلعين، أو أنهم اطلعوا في شكل خاطئ عليها. أخيرًا، الاقتراع السري يحمي استقلاليتهم، هكذا تضمن السيرورة التشاورية الأحسن في العالمَين، العام والخاص.

هل يمكن تعميم هذه النتائج التجريبية على المجتمع كله؟ يمكن أن نميل إلى تصديق ذلك، لكن يجب أن يبقى حاضرًا في أذهاننا أن أشكالًا كثيرة لظواهر متطفلة يمكنها أن تتدخل وتحوّل النتائج، مثل قانون الاستقطاب الذي ذكرناه سابقًا، أو تأثيرات نفسية المجموعات وتأثير السلطة والسيطرة. يجب إذًا اعتبار هذا المشروع مثالًا معياريًّا أكثر من كونه وصفًا تجريبيًّا لتأثيرات التشاور العمومي.

المؤسسات

يطمح اقتراح أكرمان بأن ينتقل من المستوى التجريبي إلى المستوى المؤسساتي. ولم يعد المطلوب فهم الإواليات التي تؤثر في تكوين الرأي العام، كما في تجربة فيشكين، وإنما أن نستخلص النتائج لتحسين عملية الانتخاب، وهذا رهان أساسي في النضال ضد «ديمقراطية السوق» وطغيان الأفضليات.

في اليوم المحدد، يتجمع الناخبون الذين وافقوا على العقد (في يوم عطلة مدفوع الأجر مقابل واجب المشاركة في النقاشات والاقتراع يوم الانتخابات) في مجموعات كبيرة من حوالى 500 في مكتب الاقتراع، ثم

ينقسمون مجموعات صغيرة من 15 شخصًا، ويقترح أكرمان أنه حوالى النصف من المئة مليون ناخب أميركي يمكن أن يكونوا معنيين بذلك، وأنه يمكن أن يكون من الضروري عقد 100000 جلسة. ويبدو هذا الرقم مرتفعًا جدًّا، لكن إذا عرفنا أن هناك حوالى 93000 شخص منتخب في البلاد على المستوى الوطني، والولايات وعلى المستوى المحلي، من دون أن نحسب الناشطين في الأحزاب، والمرشحين الجدد وأعضاء المنظمات المحلية ...إلخ، فإن هذه الأرقام تصبح متطابقة إلى حد ما، ويمكن عندها شخصًا منتخبًا واحدًا في الأقل أن يكون موجودًا، إذا لم يكن أكثر، في كل مجلس محلي.

ينقسم النقاش إلى أربعة أجزاء: أولًا، بعد أن تختار المجموعات الصغيرة رئيسًا للجلسة، تشاهد نقاشًا متلفزًا كان أُعِدَّ لهذا اليوم تحديدًا. بعد ذلك يبدأ النقاش، باحترام وقت للحديث متساوٍ لكل واحد، وفي شكل تتجنب فيه الإحباط أو التجاوزات، وتكون النتيجةً بالتأكيد عددًا كبيرًا من المداخلات غير الملائمة. ويمكننا كذلك أن نفترض أن الصفة العامة للنقاش المنظم لهذا اليوم تجبر المشتركين على الاستعلام المسبق كي يحافظوا على ماء وجوههم أمام الآخرين. وفي نهاية النقاش، تُختار الأسئلة الأهم في نظر المشاهدين، أسئلة لم يُتَطّرَّق على الأرجح إليها في النقاشات التلفزيونية أو في الصحافة، على أن تحضَّر من مختصين أو مجموعات نقاش، ويكون هدفها تشكيل الرأي العام وليس دائمًا إعلامه. وبعد الظهر، وبعد الغداء المشترك حيث المحادثات غير الشكلية تكمل نقاشات الصباح، تُطرح لائحة الأسئلة الأساسية في مجالس منعقدة بكامل هيئتها (500 شخص) لممثلي الأحزاب الموجودة، عندئذٍ يستمع المشاركون والمرشحون إلى أجوبتها ويعلقون عليها ويناقشونها في آخر جلسة عمل، ولكن في مجموعات صغيرة هذه المرة. وهكذا، يكون الاقتراع الذي سيجرى بعد أسبوع محضرًا بالنقاش والمعلومات بطريقة لا تُقارن بالحملات الانتخابية العادية.

لا شيء يدل بالتأكيد على أن الناخبين سيقترعون في شكل «أفضل» لو أجريت الانتخابات من دون الإجراءات التشاورية، لكن النتيجة ستكون

بالتأكيد أفضل بكثير من حالة اللاعقلانية العامة وغياب المعلومات عند الانتخابات الحديثة. من جهة أخرى، وللإجابة عن السؤال، يجب امتلاك الوسائل الجيدة لقياس التقدم الحاصل إذا ما وُجد. يجب أن نفهم أننا لا نستطيع قياس هذا «الأفضل» إذا لم نجزِّئه إلى متغيرات عدة. إن **التآزر** بين هذه المتغيرات هو الذي يجب أن يسمح بتقييم التجربة. ويميز أكرمان بين أربعة أمور: نوعية المعلومة وامتدادها، القدرة على الحوار، نوعية الحجج، والشعور بالجماعة.

من وجهة النظر الأساسية **للإعلام**، ستكون الأحزاب مرغمة على تحضير حملاتها وحصر المعلومات بأسئلة محددة، مع العلم أن الناخبين يكونون قد حللوا قبل ذلك المشاكل المطروحة. فضلًا عن ذلك، سوف تُطرح مسائل لم يُتّطَرَّق إليها، ويصبح على المرشحين أن يتوسعوا بالمعلومات نتيجة ذلك. وبدلًا من أن يكون الطاقم السياسي والصحافيون أو القائمون بالإحصاءات هم من يقرر المسائل الأساسية، فإن الجمهور هو الذي يقوم بذلك. المعرفة هي السلطة، والجمهور الانتخابي المطَّلع جيدًا هو أقوى بكثير لإيصال صوته في وجوه السياسيين.

بعد ذلك، وكما برهنت ذلك تحاليل التشاور العمومي كلها، فإن **للحوار** حسنات تغييرية، فعامل الدعاية مضافٌ إلى عامل التبرير العقلاني يحوّلان تجربة كل واحد عبر التقاء وجهة نظره الشخصية مع وجهة نظر الآخر ويهذبانها، ولا تعود حينئذٍ فكرة تجريدية. ويذكر أكرمان، خلال واحد من الاستطلاعات التشاورية التي نظمها فيشكن في عام 1996، مَثَل لقاء بين سياسي محافظ أبيض في سن الرابعة والثمانين، معارض بعنف للمساعدة الاجتماعية، وأمٍّ عزباء أفروأميركية كانت مستفيدة من هذه المساعدة. وفي نهاية اللقاء، كانت الكلمات التي خطرت له هي الأكثر أهمية في اللغة الإنكليزية: «لقد أخطأت». كان اللقاء الشخصي في مجموعة صغيرة قد سمح له بتقدير رهانات النقاش وفهمها، في حين أخفتها عنه الدعاية السياسية.

إن **التشاور** في حد ذاته، إذا كان منظمًا جيدًا، فإنه يصبح منبعًا للتطور

الشخصي، وفي الواقع إن إعطاء الوقت للاستعلام شيء، أما الحديث والاستماع إلى حجج الآخرين باحترام متبادل، والتداول بطريقة تليق بمواطن ديمقراطي شيء آخر. ولا تصبح نتائج كهذه ممكنة إلا إذا فُرضت قواعد محددة للنقاش: وقت متساو للتحدث، واجب تقديم حججه بوضوح، واجب الاستماع بهدوء ومن دون مقاطعة، واجب الكياسة، استحالة أن يستغل رئيس الجلسة سلطته، إمكان استبعاد المزعجين بعد التصويت على ذلك ...إلخ. وكما يؤكد أكرمان، هناك ثقافة كاملة للنقاش المدني واحترام الآخر يجب وضعها تدرّجًا موضع التنفيذ لضمان نجاح هذا النهار التشاوري، وهذا لا يمكن أن يحصل على الفور.

تكون النتيجة الأكثر واقعية إذًا، إزالة الحواجز بين الناخبين وتطوير شعورهم **بالجماعة** السياسية، أي بالمدينة. ويصبح كل واحد حين يقترع ملتزمًا في الواقع عملًا جماعيًا سوف تغيّر نتائجه بعمق حياة ملايين، بل مليارات البشر، سواء أكان ذلك تصحيحًا للضرائب، السياسة التربوية، السكن، أو مراقبة نظام البنوك والتجارة العالمية. وتشمل مهمة المواطنة أن نرتفع إلى هذا المستوى وأن نترك مصالحنا المباشرة. لكن لا شيء في الحياة العصرية يحضرنا لهذا النوع من التفكير. لماذا؟ لأننا لا نلتقي بتاتًا، أو نادرًا جدًّا، بأشخاص مختلفين فعليًا عنا، وخصوصًا أننا لا نتكلم أبدًا معهم. نحن نتكلم مع عائلاتنا، أصدقائنا، زملائنا، شركائنا في الدين، ونادرًا جدًّا مع سكان حيّنا، لكننا لا نغامر أبعد من ذلك إلا بصعوبة كبيرة. ويسمح السياق الاجتماعي الذي تخلقه الطريقة التشاورية بفهم الرهانات الإجمالية، وبتغيير الأفضليات، كما كان جون ستيوارت مِل يأمل[18]. إنها «مدرسة للروح العامة» كان يرى مثلًا عنها في لجنة تحكيم المواطنين.

إلى أي مدى يمكن التشاور أن يغيّر الأفضليات؟ إنه يصبح مقلقًا لو كان سينجح في تغيير قيمنا الأساسية. يمكن هنا أن نشتبه بالدعاية أو المذهبة (l'endoctrinement)، وهذا ما يستبعده استعمال الحجج المنطقية، أسئلة وأجوبة،

---

(18) Mill, chap. 8.

وهذا ما نسميه الاستدلالية. ويمكننا أيضًا أن نشك في صلابة الشخصيات الحاضرة لتغيير آرائها بعد يوم واحد فقط من النقاشات! لكن يمكن التشاور أن يؤدي إلى أن نقترع بطريقة مختلفة، أن نتعامل مع المصلحة العامة على أنها جزء من مصالحنا الخاصة. ويمكنه كذلك أن يتعلم الاستعلام بطريقة نقدية ومفكرة، وهذا له أهمية كبرى للديمقراطية، حيث لحكم كل واحد - وليس فقط الخبراء - وزن.

وفي الختام، تبدو مجموعات التشاور التي تكونت بهذه الطريق، السدَّ المنيع ضد تكثيف العلاقات الاجتماعية وضد عزل الأفراد، وهذه هي الشروط الفعلية لعرقلة عمل الديمقراطيات الانتخابية.

الحجج

تبدو تكاليف مؤسسة كهذه باهظة، بالتأكيد. ستُكلف حتمًا مليارات عدة لتأمين دفع أيام العطلات، ولو رفعنا سقف الدفع. أما بخصوص التنظيم المادي لهذا اليوم بالذات، فإنه بلا شك باهظ الثمن، وسوف تتردد السلطات العامة قبل أن ترتمي في عملية كهذه، بالرغم من شعبيتها. ويمكننا أن نتخيل أن نضم إليها المجتمع المدني، والجمعيات، والأحزاب السياسية، والمؤسسات الخيرية للمساهمة فيها، شرط أن ألا تحاول طرح وجهات نظرها. هذا كله يتعلق بالقيمة التي نوليها لتحول كهذا. لكن يمكننا أن نتخيل هذا البرنامج على مستوى أصغر، وأن نُقيّم أثره الحاسم قبل تعميمه على كامل البلاد. المهم هو إعطاء إطار معياري لإصلاحات الديمقراطية الانتخابية.

يلخص أكرمان محاجته بالأوضاع الأربعة الآتية:

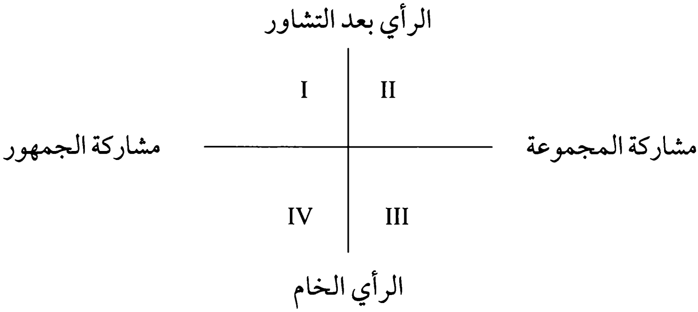
- الرأي بعد تشاور مع جمهور الناخبين.

- الرأي بعد تشاور مع مجموعة صغيرة مختارة.

- الرأي الخام لمجموعة صغيرة مختارة.

- الرأي الخام لجمهور الناخبين.

الشكل(10-1)
التحوّل في الآراء



إن المثال الموجود في الربع I، أي مشاركة الجمهور والرأي العام الذي حوّله التشاور، هو هدف اليوم الرسمي للتشاور. ويتعلق الربع II بتحوّل الرأي العام إلى مجموعة اختيرت لكي تتشاور معنا، أي الناخبين، كما كان يمكن كاتبي الدستور الأميركي أو أعضاء الورقة التأسيسية للثورة الفرنسية أن يكونوا. أما الربع III فهو **لمجموعات البحث** المعتادة، المجموعات التي اختيرت عبر الاستطلاعات الكثيرة لديمقراطية الجمهور الذي يعطي رأيه الخام، والذي يفترض به أن يمثل الرأي العام. أما الربع IV، فهو يمثل الديمقراطية الاستفتائية: الرأي الخام لمجموع الشعب.

التشاور العمومي: تقليد ليبرالي

من المؤكد أن أنموذج الديمقراطية التشاورية الذي وصفناه يقتبس من مراجع عدة، وليس من قبيل المصادفة أن روسو وجون ستيوارت مِل قد ذُكِرا. مثلًا، كان سييس (Sieyès) يصر دائمًا على زملائه المندوبين معه في الجمعية التأسيسية (la Constituante) على التأثير البالغ للتشاور العمومي، وكان يعارض وجهات النظر المتأثرة بروسو، الذي كان يريد التشاور العمومي وسيلة للمعلومات فحسب، ويرى أن التشاور مع الذات وحده، في جو من الوحدة والسرية، يضمن الاقتراع المتقن. إذًا، هناك مصادر جمهورية لهذا الأنموذج،

وهذا يجب ألا يجعلنا نتعجب لأن كاتبًا مثل أكرمان كان متأثرًا بعمق بالثقافة المدنية والجمهورية للتقليد الأميركي. من جهة أخرى، كما سوف نرى في الجزء التالي، فإن الكاتب الذي طوّر بمنهجية كبيرة هذا المثال هو يورغن هبرماس[19]، الذي يعلن انتسابه إلى جمهوريانية كانت أكثر من انتسابه إلى التقليد الليبرالي. لكن للأنموذج التشاوري مصادر ليبرالية كذلك، ومن المهم الرجوع إليها.

عودة الليبرالية الكلاسيكية

كما نتذكر، فقد اعتبر مِل وتوكفيل أن الخطر الأساسي الذي يهدد الحرية كان «تسلط الأكثريات» الذي تؤدي إليه حتمًا الديمقراطية التمثيلية ونظام الأحزاب إذا لم يتم تبني تدابير. ويعتبر كلاهما أن إحدى الوسائل لمحاربتها يكون في تقسيم الأكثرية إلى مجموعات كثيرة، وجمعيات، ومنظمات، ومؤسسات يمكنها، من دون أن تكون متورطة سياسيًّا في شكل مباشر، تأدية دور مهمّ جدًّا - وإن في شكل غير مباشر - في تكوين الرأي العام وبرامج الأحزاب، وفي اتخاذ القرار والتشريع. ولقد بدا لهما أن التعددية وفاعلية المجتمع المدني هما دائمًا السد المنيع الأفضل ضد سيطرة الرأي العام ذي الرأي الأوحد. إنه المظهر الآخر لحسنات جمعيات الحياة المدنية التي تساعد في بناء العلاقات الاجتماعية، وفي مضاعفة مفاهيم الخير العام المتنافسة إلى ما لا نهاية ولجعل الاقتراع نتيجة مصالح الكل، وذلك بعد نقاش واسع، وسوف يؤدي التشاور العمومي دورًا من الدرجة الأولى في هذه السيرورة لتطوير **التعددية** لكي تمنع تجميدها في قبلية صافية وبسيطة لمصالح فئوية.

لنأخذ مثالًا النقاشات العامة التي نُظمت في عام 1831 في فيلادلفيا حول

---

(19) في الواقع، كما سوف نرى، يبدو موقف هبرماس أنه تجاوز للجمهوروية والليبرالية في آن واحد. ينظر: «Trois modèles normatifs de démocratie,» dans: *L'intégration républicaine*, trad. fr. (Paris: Fayard, 1998),

ولكن، في نقاشه مع رولز، يقدم نفسه كـ «جمهوري كانطي»: John Rawls & Jürgen Habermas, *Débat sur la justice politique*, trad. fr. (Paris: Éd. du Cerf, 1997), p. 186.

مسألة حرية التجارة والحفاظ على التسعيرات الجمركية، وقد اندهش توكفيل في عام 1840 من نتائجها، التي سمحت بتغيير القانون والنضال ضد تسلط الأحزاب.

> في عام 1831، حين كان النزاع متفاقمًا، تخيّل مواطن مجهول من ماساتشوستس أن يقترح، عبر الجرائد، على كل أعداء التسعيرة أن يبعثوا بنواب إلى فيلادلفيا من أجل التنبيه معًا إلى الوسائل التي تمكّن من إعادة الحرية للتجارة [...]. في الأول من تشرين الأول/ أكتوبر 1831، كان مجلس النواب الذي وفقًا للعادة الأميركية قد اتخذ اسم الجمعية التأسيسية، قد تشكّل في فيلادلفيا، وكان يعد أكثر من مئتي عنصر. كانت النقاشات عامة، واتخذت منذ اليوم الأول طابعًا تشريعيًا تمامًا [...]. وقد عرض المجلس في عنوانه: أولًا أنه لا يحق للمجلس إعطاء تسعيرة، وأن التسعيرة الموجودة لم تكن دستورية. ثانيًا أنه ليس من مصلحة أي شعب، وبخاصة الشعب الأميركي، ألا تكون التجارة حرةً [*De la démocratie en Amérique*, p. 216].

أخيرًا، استنتج أن حرية التجمع المرتبطة بحرية الصحافة هي السلاح الأقوى للديمقراطية والضمان ضد تسلط الأكثرية، لكنها إضافة إلى حسناتها تضيف حسنة أخرى، فكرية هذه المرة، فهي تنمي القدرات الثقافية للمواطنين عبر تعليمهم المحاجة والتفكير علنًا، وأن «يبرهنوا أن قانونًا ما هو أفضل من غيره، وأنه يجب استبدال هذا به».

من جهته، شدد مِل في **السلطة التمثيلية** على واقع أنه لا يمكن ممثلي النظام أن يؤدوا دورهم كخدام للمصلحة العامة إلا إذا ناقشوا في ما بينهم وتحرروا من المصالح المحدودة لناخبيهم. عليهم، كما قال بيرك، أن يكونوا ممثلين حقيقيين وليس فقط مندوبين بسيطين[20]. ويجب أن تكون حريتهم في

(20) Edmund Burke, *Discours aux électeurs de Bristol* (1774).

الحكم أفضل وسيلة لديهم لخدمة ناخبيهم. كذلك، كان يبدو له أن أفضل حجة لأهمية الاقتراع العام كانت أن ممارسته والتشاورات التي يتطلبها سوف تحسّن قدرات الناخبين.

> إنه من خلال النقاش السياسي سوف يتعلم العامل اليدوي صاحب العمل الروتيني، والذي لا تسمح له طريقة حياته بالتواصل مع مجموعة انطباعات ومواقف وأفكار، أن أسبابًا بعيدة وأحداثًا بعيدة لها تأثير مهم حتى في مصالحه الخاصة، وهو من خلال النقاش السياسي والعمل السياسي الجماعي سوف يتعلم أن يتعاطف مع مصالح مواطنيه وأن يعمل من أجلهم، ليصبح بذلك، وبوعي، عضوًا في جماعة أوسع(21).

لنحفظ من توكفيل ومِل أن ممارسة التشاور العمومي تحوّل المواطنين أخلاقيًّا وفكريًّا، وتكسر الفكر الأوحد للأحزاب، وتمثل السد المنيع ضد التسلط والطغيان.

ووفقًا لما إذا أردنا التشديد على أهمية التربية الأخلاقية للمواطنين أو التربية الفكرية، فإننا نجد تيارات مختلفة في نظرية الديمقراطية التشاورية الموروثة من توكفيل ومِل وهبرماس ورولز، محاولين التوفيق بين البعدين.

التشاور والخيار الاجتماعي

باستلهام الليبرالية «الجديدة» الرفاهوية في بداية القرن العشرين، ثمة مصدر آخر للإلهام لهذا التجدد تمثله النقاشات على الخيار الاجتماعي، داخل البيروقراطية الرفاهوية، المكلّفة الحكم **من أجل** الشعب. لقد أدى الهم التكنوقراطي في أخذ أفضل قرار ممكن إلى مفهوم «إبيستيمي» للديمقراطية، أي إن استحقاق الإجراءات الديمقراطية في القرار تكون أعلى من استحقاقها في الإجراءات السلطوية، وأنها تستطيع السماح بالوصول إلى جواب صحيح،

---

(21) Mill, chap. 8.

أو إلى أفضل حل للمشاكل التي تطرحها المجموعة السياسية. وسوف تكون الحلول أعلى من القرارات المقترحة من الخبراء فقط. إن تقديم عرض شامل لتلك النقاشات يتعدى حدود هذا العمل. ويكفي من أجل عرضنا القول إن قيمة الديمقراطية هنا تُقاس بمعاني الإجراءات في القرار والخيار العقلاني، وإن الاقتراع الأكثري يبدو أفضل طريقة لحل الصعوبات.

لنتذكر أن الديمقراطية الرفاهوية تحتاج إلى بيروقراطية متطورة أكثر فأكثر، وكفوءة، و«عقلانية» لتأخذ على عاتقها حاجات الشعب كلها، وأن تحكم **من أجل** الشعب. وإذا كان ماكس فيبر يرى في هذا النمو خطرًا على الحريات، فإن شومبيتر ومناصريه كانوا - بعكس ذلك - يرون فيه أداة لخدمة رفاه «شعب» غير قادر على الفهم خارج مصالحه الشخصية وغير مؤهل. كانت البيروقراطية، على الضد من ذلك، الشرط لحُسْن عمل الديمقراطية، بفضل حسّها العالي للخدمة العامة والمصلحة العامة، وبفضل مؤهلاتها وثقتها في عقلانية القرارات. لقد وصف ماكس فيبر جيدًا هذه العقلانية الأدواتية التي لا تملك أي اهتمام معياري، والعاملة في البيروقراطية الحديثة، ومن دونها سيكون السياسيون غير قادرين على أن يكونوا على مستوى انتظارات ناخبيهم. وتأتي مؤهلات السياسيين من التعليمات والمذكرات التي يرسلها إليهم مديروهم والإدارات الكبرى. إذًا، إن الاتحاد بين البيروقراطية الحديثة ودولة الرعاية لا يمكن فكه. ونتيجة لذلك، كما أشار إلى ذلك شومبيتر، يجب ترك الخير العام إلى تقدير الخبراء والتقنيين ولو شجَّع هذا السلطويةَ والأبويةَ، أي **التكنوقراطية**، وأنه يجب على مشاركة المواطنين أن تبقى سلبية: إرغام القادة الذين لم يكونوا عند حسن الظن على ترك السلطة.

لكن، وجميع المفاهيم الحديثة للقرار العقلاني تثبت ذلك، من المستحيل الوصول إلى قرار صحيح **واحد** في وضع ديمقراطي تنافسي بين مطالب متضاربة، حتى أنه من المستحيل وجود إجابة صحيحة والوصول إليها عبر اقتراع ديمقراطي (نظرية الاستحالة عند آرو (Arrow)). وتكون الإجابة إما اعتباطية، وإما نتيجة اقتراع استراتيجي، لكن «ليس هناك أي قاعدة لجمع

التفضيلات والتي يمكنها بطريقة واضحة أن تكون عادلة وعقلانية، بالتالي أفضل من الإجراءات الأخرى»[22].

إذًا يعني تجديد الديمقراطية الليبرالية تغيير **إجراء القرار** وتكملة الاقتراع الأكثري بسيرورة تشاور بين الكثير من المجموعات ذات المصلحة، والمعنية بالمشاكل المطروحة. ويجب على البيروقراطية أن تتقرب من «مستخدميها»، وأن تفتح نقاشًا معهم بدلًا من أن تكتفي باقتراع أكثري، وبتطبيق سياسة يُفترض بها أن تعبر عن خيارات الناخبين عبر من يختارون. لهذا، وفي كل مكان تقريبًا في الديمقراطيات الكبرى، انتشر استعمال الاستقصاءات من أجل المصلحة العامة، الاستفتاءات الدورية، لجان المواطنين ولجان التحكيم، **مجموعات الأبحاث** على طراز الاستفتاء. ولقد تحولت البيروقراطية تحت تأثير ديمقراطية القرب التي تحاول جعل القرارات أكثر فاعلية وشعبية. وبسبب وفاق مستحيل، فإن المقصود بذلك ليس إلا مقاربات للخير العام ويبقى الاقتراع ضروريًّا. وهي تحاول كذلك أن تجعل عددًا أكبر من الناس يشارك في سيرورة أخذ القرار، وأن تسمع «الشعب من تحت» ليس فقط لأهداف انتخابية، ولكن من أجل الفاعلية، لأنه في سيرورة التشاور يمكن اكتشاف أفكار جديدة ربما تحسّن القرار النهائي.

تأتي المشكلة من أن هذا التحول في الديمقراطية الرفاهوية لا يلجأ إلا إلى إجراءات **مشاورة**، لا إلى قرارات. ويعود القرار النهائي إلى الإدارة أو المجلس المحلي للدولة أو للخبراء، وليس إلى المواطنين الملتزمين المناقشات. وتسمح استشارة المواطنين والإدارة بأن يستعلموا في شكل أفضل، ومع ذلك، وطالما أنه لا توجد عملية لجعل القدرة على القرار ديمقراطية، فإن الإجراء يمكن أن يترك في شكل خاص شعورًا بالحرمان، وأن يدعو كل واحد للعودة إلى الحالة الأولية من «الجهل العقلاني». هكذا، لا يتوقف التفكير حول التشاور أداة للاختيار والقرار عن التطور، وسوف يجد نفسه مضطرًا إلى إدماج اهتمامات

(22) David Miller, «Deliberative Democracy and Social Choice,» in: Fishkin & Laslett (dirs.), p. 187.

معيارية كانت حتى الآن آخر هموم التكنوقراط الباحثين عن **أفضل** حل لمشكلتهم. وسوف يولد الأمل بأن التشاور «سوف يُمقرِط» سياق اتخاذ القرار [يجعله ديمقراطيًا] ويجعله أكثر شرعية وعقلانية في آن.

رولز والتبرير العام

في هذا التطور، شُدِّدَ على أهمية سيرورة التبرير العام لمفهوم **ديمقراطي** للعدالة من قبل جون رولز، وهو يربط بين الديمقراطية والعدالة، حين يبرهن أنه لا يمكن مبادئ العدالة أن تكون مفروضة من الخارج على شعب ديمقراطي من دون أن تُنكَر استقلاليته. إذًا هو ينقل، كما رأينا في الفصل الرابع، مسألة العدالة نحو مسألة **تبريرها العام**، وبهذا يضع التشاور العمومي في وسط السيرورة الديمقراطية وبطريقة أكثر تشديدًا منها في الليبرالية الكلاسيكية. لكن هذا الإجراء التشاوري لا يتعلق بالسياسة العادية، والنقاشات السياسية، والانتخابات أو الاستفتاءات، فهو يتعلق فقط بما تمكن تسميته «السياسة الدستورية»، اختيار **المبادئ العليا** (méta - principes) لتنظيم المؤسسات، كالبرامج السياسية مثلًا وتطبيقها. إذًا يصبح مفهوم رولز للديمقراطية التشاورية محدودًا بمواقف مثالية وبمسألة التصديق القانوني السياسي في سياق ديمقراطي. ولا يعود رولز إلى المواقف السياسية الفعلية إلا في كتابه الثاني، **الليبرالية السياسية**، كما رأينا ذلك في الفصل التاسع، وخصوصًا تلك التي خلقتها الصراعات التي لا تُحل بين القيم الدينية أو الأخلاقية، وهو يعين الخطوط الكبرى في اللجوء إلى التشاور، وإلى «العقل العمومي» للبت في المسائل الدستورية والعدالة الأساسية.

يعطي رولز ثلاثة أهداف للتبرير العام: جعل الوفاق الديمقراطي شرعيًا بفضل المساواة في حقوق المشاركة في النقاش، تحويل الخيارات في الموقف الأولي بفضل حيادية شروط التشاور، الوصول إلى القرار الأعقل بفضل اللجوء العام إلى العقل.

المشكلة الأولى التي يحاول حلها هي مشكلة **شرعية** المبادئ الديمقراطية، فمطابقة الشرعية مع الفاعلية، كما تطمح إلى ذلك الدولة البيروقراطية، هي الباب المفتوح على الدكتاتورية، ومطابقتها مع «الحل الصحيح»، أي الحل العقلاني،

هو الباب المفتوح على تسلط الخبراء ولو كانوا يقبلون بالتشاور الشعبي. أما مطابقتها مع الاقتراع الأكثري، ولو سبقته المشاورات، فهذا هو الباب المفتوح على الشعبوية. أما الحل الذي يقترحه، فهو إنشاؤها على استقلالية جميع من هم معنيون ورضاهم، فالقبول وحده هو الذي يعطي للديمقراطية الليبرالية محتواها المعياري، ما لا يجعلها أفضل من الأنظمة الأخرى ولكنْ يُظهرها أقل قابلية للمنازعة: إجراء إعطاء الشرعية، الذي يتجسد بالتشاور العمومي والوفاق الذي يتوصل إليه. وفي كتابه **نظرية في العدالة** (الفقرة 54)، يعطينا رولز هنا مقاربة جيدة للمشكلة. هو يقول في أغلب الأحيان إن «السيرورة السياسية الديمقراطية هي في أحسن الأحوال منافسة تُراقَب عبر قواعد [...] ولا تملك حتى خصائص الأسواق المتنافسة فعليًّا». وفي نقاشه للحكم الأكثري (majority rule)، يبرهن بوضوح أن خيارات الأكثرية لا يمكنها وحدها تمثيل القرار الصحيح. وهذا هو حتى المعنى العميق لنقده المنفعية، أي لمفهوم غائي للخير العام ينتج من خيارات الأكثرية. «ليس من الصحيح أبدًا القول إن ما تريده الأكثرية صحيح، يجب أن تخضع نتائج الاقتراع لرقابة المبادئ السياسية». «القرار الذي يُؤخذ به ليس تسوية، أي مساومة بين شركاء مختلفين يحاولون الدفع نحو مصالحهم الخاصة. ويجب ألا يُعتبر النقاش التشريعي صراعَ مصالح، بل جهدًا يُبذل لإيجاد القرار الأفضل وفقًا لمبادئ العدالة». وفي هذا الجهد، «يمكن أن تكون لنقاش يدور بين أشخاص كثرٍ في شروط مثالية، حظوظ في الوصول إلى النتيجة الصحيحة أكثر من تفكير شخص بمفرده». لكن، وفي شكل خاص، «يجب ألا تُعطى أي قيمة خاصة، وليست هناك قيمة للآراء التي يُعبّر عنها باقتناع كبير، ولا لاقتراع أولئك الذين يعتبرون أن وجودهم في الأقلية سوف يسبب لهم الكثير من المضايقات [...]. ويبدو أن الأشخاص الذين يثقون تمامًا في آرائهم لا يملكون حظوظًا أكثر بأن يكونوا على حق [...]. نحن نريد التشديد على وزن الحكم الجماعي المتعقل، الناتج من جهد كل واحد لتطبيق المبادئ الصحيحة، في الظروف المثالية. **وليس هناك علاقة بين قوة الرغبة أو القدرة على الإقناع والبحث في مسائل العدالة**» (التشديد من عندنا).

سوف نكون في حضرة أنموذج تبادلي للتصديق القانوني، الذي سيصبح

مصدرًا لاستقرار أكبر. كتبت آمي غوتمان[23]: «إن التشاور على مستويات عدة من الحكم وفي ظروف سياسية متنوعة، هو الوسيلة الأكثر شرعية لحل النزاعات المبدئية المتعلّقة بمسائل العدالة الاجتماعية [...] وإن أخذ القرارات الناتج من التشاور بين مواطنين أحرار ومتساوين هو شكل التبرير الذي يجب الدفاع عنه أكثر من غيره».

أما الفائدة الثانية للتشاور العمومي، فهي أنه يستطيع **تغيير** خيارات الناس المعنيين بذلك[24]. ولن نعود إلى هذه النقطة التي عالجناها في الفصل الرابع بالتفصيل، في تحليل «الموقف الأولي» و«حجاب الجهل» اللذين يسمحان بالحكم بطريقة محايدة، وبالتعاطي مع المصالح الشخصية بوصفها مثل مصالح أخرى جديرة بالاعتبار. إن إوالية الموقف الأولي هي في الوقت ذاته سيرورة النقاش بين الأشخاص، ولوضع «توازن متعقل»، لقناعات مدروسة جيدًا ولمبادئ، كما يقول رولز. لكنها كذلك سيرورة غير شخصية، لأن مصالحها تُناقش وتُقدّم كما في مجلس تأسيسي.

أخيرًا، فإن فائدتها الثالثة هي فائدة **عقلانية** القرار المتخذ. وكما رأينا، فإن رولز يلتزم مفهومًا يقول بقابلية خطأ العقل والحوار معه، وهو يصفه في **الليبرالية السياسية** بعبارة **أعباء العقل** (burdens of reason)، إنها حدود ترمي بوزنها على ممارسة العقل البشري. ولمفهوم كهذا، «لا يمكن أن تكون آراؤنا نتيجة محددة مسبقًا لمصالحنا الشخصية والسياسية أو لا تكون». هي تتكون بالعلاقة مع آراء الآخرين، وتصبح بالتالي «متعقلة» ومتوافقة في ما بينها. «تحدد الديمقراطية التشاورية الأسباب التي يمكن المواطنين إعطاؤها لدعم

---

(23) Amy Gutmann & Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Harvard UP, 1996), p. 343.

(24) هناك دراسة مستوحاة من رولز، وهي تستبق التطور نحو الديمقراطية التشاورية ونقدها طغيان الأفضليات، وهي: Cass R. Sunstein, «Democracy and Shifting Preferences,» in: Copp (dir.), *The Idea*.

وكاس سنشتاين هو جزء من إدارة أوباما منذ عام 2009 كرئيس لمكتب المعلومات والأمور النظامية.

آرائهم السياسية بأسباب متوافقة مع تعامل متساوٍ لباقي المواطنين» [**عودة إلى فكرة العقل العمومي**، ص 138-139]. إن تأكيدًا كهذا هو - وقد شددنا على ذلك - في قلب المفهوم الليبرالي للمعرفة، وموجود كذلك عند مِل في **عن الحرية**، حين يدافع في الفصل الثاني عن الحق بالخطأ باسم تعلم العقلانية.

الديمقراطية التشاورية وأخلاقيات النقاش

توصل أنموذج الديمقراطية التشاورية إلى تطوره الأكمل مع هبرماس[25]، وهو يعتبر أن الديمقراطية التشاورية هي العلاج لأزمة الديمقراطية التمثيلية. ومع أنه يأتي من سياق مختلف عن سياق الليبرالية، وهدفه لا يتعلق بالدفاع عن الحريات الفردية ضد ديمقراطية الأكثرية ولكن بالاهتمام بمصالحة الدفاع عن حقوق الإنسان والسيادة الشعبية، إلا أنه من المهم جدًّا مقارنة حججه بالحجج التي حلّلناها. في الحقيقة، يسمح أنموذجه التشاوري بمصالحة الجمهوريانية والليبرالية وبتجاوز تحديداتهما المتبادلة.

من الديمقراطية الراديكالية إلى ليبرالية حقوق الإنسان: تطور هبرماس

كان مشروع هبرماس، كما كان صاغه في محاضرته في عام 1989، وكان موضوعه في البدء مرور مئتي سنة على الثورة الفرنسية، «السيادة الشعبية بوصفها إجراء»، محاولة للمصالحة بين ما يسميه الديمقراطية الراديكالية، وديمقراطية السيادة الشعبية والإرادة العامة، وليبرالية حقوق الإنسان، وهما أيديولوجيتان متعارضتان لكنهما - كما يقول - في الواحدة حاجة إلى الأخرى. ويمثل الأنموذج المعياري للديمقراطية التشاورية الذي قدمه بعد ذلك في مقالته في عام 1992 «ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية»، والمنشورة في عام 1998 ضمن كتاب **الإدماج الجمهوري** (*L'intégration républicaine*)، خلاصة وتجاوزًا للأنموذجين الكلاسيكيين، الجمهوري والليبرالي. أخيرًا يطوّر مقالته في عام

(25) النصوص الأساسية لهبرماس المتعلقة بالديمقراطية التشاورية هي: «Popular Sovereignty,»; «Trois modèles normatifs,»; «La Réconciliation par l'usage public de la raison,» dans: Rawls & Habermas; Habermas, *Droit et démocratie*, chap. VII.

1995 «المصالحة عبر الاستعمال العمومي للعقل»، الذي هو رد على **الليبرالية السياسية** عند رولز في عام 1993، نقدًا للتبرير العام في الموقف الأولي، الذي يبقى، بالنسبة إلى هبرماس، «مونولوجيًا»[26]، في حين أنه تمكن إعادة إحياء ما يسميه «الجمرة الراديكالية - الديمقراطية التي تركد في الموقف الأولي عند رولز»[27]، أي مفهوم راديكالي للديمقراطية ولسلطة المواطنين، والذي يقترب في الحقيقة من الجمهوريانية ويستبق الأنموذج التشاوري. وسوف نترك جانبًا هنا تفاصيل النقاش مع رولز[28] لكي نلتفت نحو الطريق الذي أوصل هبرماس نحو ليبرالية حقوق الإنسان.

إن تطوره الذاتي يكشف تمامًا تغييرات الفكر الديمقراطي في أوروبا بعد انهيار الاشتراكية في عام 1989، ويلتقي مشروعه مع مسيرته الشخصية التي قادته من اليسار الراديكالي إلى تجديد الديمقراطية الليبرالية والدستورية. وهو كان جمع بين العلوم الاجتماعية والبحث الفلسفي، وحاول باستمرار أن يفهم ظاهرة الحداثة والتغييرات في العقلانية النظرية والعملية التي تصفها، مع الحذر من التفسيرات والتخمينات التي يقترحها على أنفسهم الفاعلون في الحياة الاجتماعية، الذين يرتابون من عمل عالم الاجتماع الذي يفضح الأوهام. وقد تأثر هبرماس في شكل أساسي بالنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وبعلم الاجتماع التجريبي لنيكلاس لوهمان (Niklas Luhmann)[29]، ورأى في الليبرالية أحد مصادر العقل الأداتي الذي يسيطر على الحداثة، وأنها المشكلة الأساسية للديمقراطية، وليست الحل لها. أما نقطة الانطلاق الأخرى عند

(26) «طالما أننا نعمل بطريقة مونولوجية في هذا الرائز الكثير التطلب [رائز الضرورة القاطعة الكانطية]، فإنه دائمًا، من وجهة نظر فردية وفريدة، يتخيل كل واحد وبشكل خاص، ما يمكن الجميع أن يريد [...] غير أن أخلاقية النقاش تعتبر أن وجهة النظر الأخلاقية تتجسد في إجراء محاجة ما بين الأشخاص» Habermas, «La Réconciliation,» p. 23.

(27) Ibid., p. 43.

(28) حول النقاش مع رولز، ينظر: Catherine Audard, «Le Principe de légitimité et le débat Rawls-Habermas,» dans: Rainer Rochlitz (dir.), *Habermas. L'usage public de la raison* (Paris: PUF, 2002).

(29) حول لومان، ينظر: Habermas, *Droit et démocratie*, chap. II.

هبرماس، فكانت هيغل ومفهومه عن التفردية/ التشخصن (individuation) عبر العلاقة الدياليكتيكية مع الآخر والجماعة، وهي تخلق كذلك مسافة لا يمكن تجاوزها مبدئيًا مع الليبرالية. إن الانتقاد المزدوج لفلسفة الفرد وللعقل الأداتي والمونولوجي الذي يميز الفكر الليبرالي، وشاهِده الأساس في تحليلات هيغل وماركس، سوف يسيطر على الجزء الأول من أعماله.

لكن، وبعد التحول الألسني والبراغماتي الذي مثلته نظريته في «الفعل التواصلي» (1987)، سوف تصبح المسائل الأخلاقية، السياسية والقانونية من أولوياته، كما برهن ذلك في عام 1992 عمله الأهم **القانون والديمقراطية**. هكذا، بدأت أهمية الليبرالية تظهر له شيئًا فشيئًا، في وقت لم يكن شيء في مسيرته ينبئ بتطور كهذا نحو تقدير نقدي ولكن إيجابي للفلسفة السياسية والقانونية الناطقة بالإنكليزية. وسوف تكون «العودة إلى كانط» عند هبرماس، التي نصَّ عليها في كتابه **الأخلاق والتواصل** (*Morale et communication*)[30] في عام 1983، المناسبة لنقاش أول بالعمق مع الليبرالية ومع رولز. وانطلاقًا من عام 1989، وبعد سقوط جدار برلين، أبدى اهتمامًا أكثر فأكثر بهشاشة دولة القانون وبتجديد الديمقراطية. وقد توقف عن اتهام الفكر الليبرالي بـ«قوننة» الوجود الفردي ليقترب أكثر من اهتمامات جون رولز ودور المفهوم العمومي للعدالة لحماية الديمقراطية الدستورية والليبرالية واستقرارهما. وفي كتابه **أخلاقيات النقاش** (*De l'éthique de la discussion*) في عام 1991[31]، كان نقاشه مع رولز متطورًا أكثر بكثير. وبسبب تأثير المفكرين الأميركيين «المنادين بالجماعوية»، مثل مايكل ساندل، ألاسدير ماكنتاير أو مايكل والزر، عرفت الفلسفة السياسية الناطقة بالإنكليزية إعادة اهتمام في ألمانيا، لكن في شكل نقدي. وهكذا، اكتسبت ليبرالية جون رولز - الذي أقام معه حوارًا - في عام 1995 وأيضًا «الوعد القديم لتنظيم ذاتي قانوني لمواطنين أحرار ومتساوين

---

(30) ينظر: Jürgen Habermas, *Morale et communication,* trad. fr. (Paris: Éd. du Cerf, 1986; [1983]).

(31) Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. fr. (Paris: Éd. du Cerf, 1992; [1991]).

في ظروف مجتمع معقد»، لديه أهميتها السياسية والنظرية كلها، لأنه لا يمكن الفصل بينهما. كيف يمكن إعطاء مكان لحماية الحقوق والحريات في مجتمعات معقدة، وبيروقراطية، ومكتظة من دون الوقوع في شطط «فلسفة الموضوع» و«المنطق المونولوجي»؟ أخيرًا، كيف يمكن التصديق على الطموحات المعيارية في وجه مبادئ العلوم الاجتماعية؟ تلك هي بطريقة مبسطة الأسباب التي أدت بهبرماس إلى التحاور مع النظرية السياسية الليبرالية ومحاولة تجديدها.

ها هو يلتزم هذه المهمة في **القانون والديمقراطية**، وذلك حين يبيّن كيف أنه من الممكن استعمال أخلاقيات النقاش من أجل حيازة المحتوى المعياري للحق الإيجابي الحديث من جديد، وقد وجد في رولز حليفًا كبيرًا لمحاربة الإيجابية التشريعية ولربط القانون بالعدالة والأخلاق. وسوف يستوحي من مفهوم رولز عن العدالة الإجرائية التي سوف يربطها بتفسيره الخاص عن «العقل الإجرائي، أي العقل الذي يحاكم نفسه بنفسه»[32]. ويستطيع كذلك الاعتماد على رولز ليحارب التجاوزات السياقية كما عند رورتي، أو الجمالية عند دريدا (Derrida)[33]. وهو يستطيع حاليًّا، حين يضع مسافة بينه وبين الماركسية والنظرية النقدية وعلم اجتماع الأنظمة عند لوهمان، تأكيد أن هدفه كهدف رولز، ليس النقد الراديكالي للديمقراطية وإنما عكس ذلك، جعلها أكثر ثباتًا وتطوير ثقافة سياسية عامة تشجّعها وتحتوي على نظرية العدالة عند رولز، إضافة إلى التفسير الجديد للحق الوضعي الذي يقترحه لكي يؤديا دورًا فيها.

أخلاقيات النقاش

سوف يحاول هبرماس إذًا أن يسحب المحتوى المعياري للديمقراطية من أخلاقيته في النقاش. وهذا طموح سوف يلهم أغلبية نصوصه بعد عام 1989، وهو الذي سيعطي الإطار الفلسفي للديمقراطية التشاورية. ولتكوين «أخلاقية

---

(32) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 11.

(33) Ibid., p. 76.

التواصل» عنده، انطلق هبرماس من **نقد العقل العملي** *(critique de la raison pratique)* عند كانط وإعادة تركيبه بعبارات العقل التواصلي. وقد استوحى من أعمال جورج هربرت ميد[34] عن الأنموذج «البين شخصي» (intersubjectif) لتكوين الأنا الاجتماعي وعن عقلانية التفاعلات البشرية، وأكد أن مصدر الصلاحية الأخلاقية للمعايير، «وجهة النظر الأخلاقية»، تتكون عبر اختبار **ما بين شخصي** للتعميم: المبدأ «ت»، الذي يكتسب تطبيقه «تبني الدور المثالي» الذي يتحقق عبر اتفاق مشترك، بالمعنى الذي أعطاه ميد. «كل معيار صالح يجب أن يرضي الشرط القائل بأن النتائج والآثار الجانبية الناجمة عن ظاهرة أن المعيار قد شوهِدَ **عالميًّا** بهدف إرضاء مصالح **الجميع**، يمكن قبولها من دون إرغام من الأشخاص كلهم المعنيين بذلك»[35]. هكذا، يربط هبرماس بطريقة فريدة مفهومًا تواصليًّا للمنطق بالاستقلالية الأخلاقية للشخص، ويعتبر أن وجهة النظر الأخلاقية غير المنحازة «تتجسد في إجراء محاجة بين الأشخاص ترغم المشاركين، عبر طريق التأمل، على توسيع حدود منظورهم في التفسير»[36]. ويعرّف هبرماس «وجهة النظر الأخلاقية» بصفتها وجهة النظر التي انطلاقًا منها تؤخذ المصالح **لجميع** الأشخاص المعنيين في الاعتبار بطريقة محايدة ومتبادلة.

فورًا، وبعد إعلانه عن مبدأ «ت»، يشدد هبرماس على ما يفصله عن وهم «الوضع الأولي» عند رولز، الذي اقترح في **نظرية في العدالة** استعمالاً جديدًا لنظريات العقد الاجتماعي من روسو إلى كانط، ونظرية الخيار العقلاني، وجعل الشرعية الديمقراطية الرد على مشكلة الخيار العقلاني. وهو يعطي حلًّا «إجرائيًّا» كهذا على مشكلة الشرعية الديمقراطية[37]. يدرس هبرماس ذلك بإيجاز لكي يوجه نقدًا قاسيًا عبر تفسيره بصفته تركيبة مونولوجية تعاني شوائب عقلانية كانط، حيث «يستطيع الفرد وحده محاولة تبرير المعايير الأساسية»،

---

(34) ينظر: George Herbert Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, trad. fr. (Paris: PUF, 1963).

(35) هذا الصوغ الكامل لمبدأ التعميم «ت» موجودة في: Habermas, *Morale*, pp. 86-87.

(36) Habermas, «La Réconciliation,» p. 23.

(37) J. Rawls, *Théorie de la justice* (Paris: Éditions du Seuil, 1987; [1971]), § 3 et 4.

وهي محاولة تناقض المبدأ التحاوري «ت». إنها تركيبة «نظرية» محض ووهم، كما قال رولز، الذي لا يهتم أبدًا بالممارسة التواصلية للمشاركين في الوضع المثالي للتعبير[38]. والمنظّر لا المواطنون هو المسؤول عن إجراء المحاجة، من خلال اختيار الحدس الأخلاقي الأساسي والمعلومات السهلة المنال للمتعاقدين في الوقت ذاته، في حين أن خيار المبادئ يجب أن يكون خيار المواطنين أنفسهم الملتزمين نقاشًا عامًا حرًّا[39]، أخيرًا، «يمنع مبدأ أخلاقيات النقاش أن نتمكن من تخصيص محتويات معيارية محددة»، مثلًا مبادئ العدالة التوزيعية، كما كان رولز يريدها[40].

بعد ذلك، وفي كتابه **أخلاقيات النقاش**، يعود هبرماس إلى رولز، ولكن مع كثير من التعاطف. ويبقى، مثله مثل رولز، مؤيدًا لكانط ويتشارك معه في فرضية «أفضلية العادل على الجيد»[41]. وهو ينبري للدفاع عن النيوكانطية عند رولز، ولكن عبر إغنائها بجميع مكتسبات علم الاجتماع للمجتمعات المعقدة، وخصوصًا الأخلاق التواصلية. وهو يضع الآن في التوازي «الوضع الأولي» عند رولز ومبدأه الخاص عن التعميم «ت» بطريقة مختلفة: «إن وجهة النظر للحكم المحايد تصبح مضمونة عبر مبدأ التعميم، الذي يصف تلك الناتجة من المعايير التي يستطيع الجميع القبول بها تحديدًا، بأنها صالحة»[42]. لكنه يتابع مشددًا من جديد على نقده طريقة رولز. ويؤكد قبل كل شيء أن أنموذج الخيار العقلاني خاطئ، وأن «رولز لا يدمج في كل حال وبطريقة كاملة، الحدس الأساسي في أخلاقيات كانط [...]. وتنقص هذه اللحظة من التمييز الذي يتجاوز حساب المصالح الخاصة»[43]. من المهم الإشارة إلى أن رولز

---

(38) Habermas, *Morale*, pp. 87-88.

(39) Ibid., p.115.

(40) Ibid., p.137.

(41) ينظر، سابقًا، الفصل السادس من هذا الكتاب، حول رولز وكانط.

(42) Habermas, *De l'éthique*, p. 55.

(43) Ibid., p. 57.

نشير هنا إلى خطأ في تفسير وجهة نظر هبرماس من ناحية مهمة جدًّا. حيث كان رولز يتحدث عن عدم اهتمام متبادل بين الأطراف في الوضع البدئي، فإن هبرماس فهم أنهم لا يهتمون بالرخاء **المتبادل** =

سوف يتخلى، في اللحظة ذاتها، عن جعل **نظرية في العدالة** جزءًا من نظرية الخيار العقلاني[44]. لكنه لا يتوانى عن الاعتراف بأنه يشاركه الأهداف ذاتها، وخصوصًا أن البحث عن الأخلاق والعدالة يرتكز على استقلالية المواطنين، وكذلك المقاومة تجاه «السياقية»[45] (contextualism). ولا يعيد كلاهما النظر في مفهوم كانط عن الاستقلالية الذي يستخدمانه نقطة انطلاق، خلافًا «للمنادين بالجماعة»[46].

مع ذلك، ولكي يجعل مبدأ النقاش مبدأ التبرير **السياسي** وليس فقط الأخلاقي، كان على هبرماس في **القانون والديمقراطية** مراجعة نظريته في النقاش، التي لا تستطيع كما هي إيضاح هذه السيرورة من نشوء الحق الوضعي وتطبيقه. وفي ملحق عام 1993 لكتاب **القانون والديمقراطية**، كما في النقاش مع رولز في عام 1995، نجد فكرة واضحة إلى حد ما عن التحولات الضرورية. يقول هبرماس: «لا يمكن الحق الوضعي أن يستعير شرعيته من حق أخلاقي أعلى، ولكن فقط من إجراء يهدف إلى تكوين الرأي ومن إرادة يُفترض بها أن تكون عقلانية»[47]. إذًا، لا يتطابق مبدأ النقاش قسريًّا مع المبدأ الأخلاقي، خلافًا لما كان يظهر في **الأخلاق والتواصل** وفي **أخلاقيات النقاش**. إن الهندسة الكاملة للنظرية هي التي تخضع للتعديل. «يجب في الواقع وضع مبدأ النقاش على مستوى من التجريد **محايد** حتى الآن بالنسبة إلى تمييز أخلاق من قانون [...]. يجب أن يلتقي مع المبدأ الأخلاقي، لأنه سوف يتميّز منه بمبدأ أخلاقي وبمبدأ ديمقراطي. في هذه الحال، يجب مع ذلك أن نبيّن إلى أي حد

= لهم. رولز أراد ببساطة القول أنهم لا يهتمون بمصالح الآخرين، وأنهم ليسوا حاسدين لهم. لكن، مع ذلك، فإنهم بالتأكيد مهتمون بالحسنات **المتبادلة** الناتجة من تفاعلهم وتعاونهم. ويفهم هبرماس رولز كفرداني منهجي، ولكننا كما رأينا، هذا ليس بصحيح.

(44) J. Rawls, *Libéralisme politique* (Paris: PUF, 1995; [1993]), p. 81.

(45) Ibid., p. 180.

(46) Habermas, «La Réconciliation.» p. 9:

«لقد صنع راولز من المفهوم الأخلاقي للاستقلالية المفتاح الذي يسمح بتفسير الاستقلالية السياسية للمواطنين في دولة الحقوق الديمقراطية».

(47) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 488.

يبتعد مبدأ النقاش من استنفاد محتوى مبدأ التعميم «ت» الذي هو مبدأ نظرية النقاش، وإلا فإن المبدأ الأخلاقي سيصبح مع ذلك - مثله مثل الحق الطبيعي - المصدر الوحيد لشرعنة الحق»[48].

يُعبَّر عن مبدأ النقاش «ن» هذا الآن بالطريقة التالية: «تعتبر صالحة معايير العمل التي يمكن جميع الأشخاص المفترض أنهم معنيون بها أن يوافقوا عليها بوصفهم مشاركين بنقاشات عقلانية». هذا الصوغ غير واضح تمامًا (فلا المعايير ولا النقاشات المطروحة محددة) لكي يسمح المبدأ باستنتاج، وكذلك المبدأ الديمقراطي للشرعية السياسية والمبدأ الأخلاقي لاحترام استقلالية الأشخاص. سنترك جانبًا هنا الدراسة النقدية لمسيرة كهذه من أجل أن نركز على ما يحمله لنا هذا النوع من التبرير. المهم هو أن تبقى شرعية الحقوق راسخة في الممارسات التشاورية بعمق، ويملك المواطنون وسيلتين للتدقيق بهذه الشرعية: وسيلة نظرية، أي النقاشات العقلانية، ووسيلة عملية، وهي الضمانات التي تتلقاها حريات التعبير، والتواصل، والنقاش من الدولة. وهذا ما يميز المبدأ الديمقراطي من المبدأ الأخلاقي، الذي لا يتعلق إلا بالأحكام، وليس بممارسة المواطنين.

سوف نرى أن هذا الرجوع إلى **ممارسة** المواطنين في الحيز العام، وهي ممارسة تظهر في تكوين الإرادة السياسية كما في مراقبة التجاوزات الممكنة لدولة القانون، هي التي تعطي نظرية هبرماس غناها الكبير. لكن الصفة غير المحددة للنقاشات العقلانية التي يُفترض بها إعطاء دليل الشرعية ليست من دون مشاكل. وعن هذه النقطة بالذات، يكتسب إجراء التبرير الذي يقترحه رولز، بالرغم من ثغراته، ميزة الدقة. وهو يستعيد بسهولة صوغ مبدأ النقاش، لكنه يحدده أفضل بكثير. وهذا هو النص:

تكون المعايير صحيحة تلك التي يوافق عليها
جميع الأشخاص المعنيين، بوصفهم مشاركين عقلانيين

(48) Ibid., p. 490.

ومترفعين في شكل تشاركي عن السيروة السياسية في اختيار مبادئ العدالة، إذا وُجِدُوا خلف «حجاب من الجهل» من دون إمكان الوصول إلى معلومات محددة تتعلق بهم في شكل خاص، وفي ظروف تكون في حد ذاتها منصفة (fair) وتتضمن الحرية والمساواة.

هكذا، يؤكد هبرماس بالذات أن «الموقف المثالي للكلام والتواصل» هو إجراء تبرير العدالة الذي يقترحه بغياب الأسس الميتافيزيقية، كما هي الحال عند رولز. وهو يعترف بصحة فرضيات الوضعانية القانونية: يكون الحق إلى جانب الأحداث. مع ذلك، «إن جعل التشريع حدثًا يتميز عن محاولة فرض الحق عبر العقوبات بمعنى أنه يجب أن يكون السماح باللجوء إلى العقوبة القانونية عائدًا إلى توقع شرعية ملازمة لقرار المشرِّع»[49]. وخلافًا لرولز، يهتم هبرماس بالقوانين لا بمبادئ العدالة نفسها، ما يجعل الحوار صعبًا، لكن شرعية القوانين و«دستوريتها في دولة القانون» ترتبطان بـ «إمكان قبول عقلاني للمعايير المنصوصة». وهو يشدد، في شكل خاص، مثل رولز، على نشاط البناء المرتبط بالعدالة. «القانون الحديث يعيش من التضامن الذي يُركّز على دور المواطن، وفي نهاية المطاف، على النشاط التواصلي» وينطبق مبدأ النقاش «ن» جيدًا هنا: «تكون صحيحة حصريًّا معايير العمل التي يمكن جميع الأشخاص المعنيين بطريقة أو بأخرى أن يوافقوا عليها بصفتهم مشاركين بنقاشات عقلانية».

لكن الاختلاف الصارخ عند هبرماس، كما رأى ذلك جيدًا رولز، أن إجراء التبرير هو إجراء فعلي، يجري في الحيز العام لديمقراطية، بين مواطنين يناقشون الطريقة التي يجب أن تُصاغ فيها نظرية العدالة وما إذا كانت مقبولة. وتشمل وجهة نظر المجتمع المدني جميع المواطنين، وجميع مثلهم العليا، مبادئهم وقيمهم، مصالحهم والتزاماتهم. والمشكلة هي أن نقاشًا من هذا النوع يميز مجتمعًا مدنيًّا في صحة جيدة، لكنه لا يتعلق أبدًا بتبرير مبادئ العدالة التي تنظم المؤسسات الديمقراطية. وليس مستوى التجريد الحال مُرضيًا، فمبادئ

(49) Ibid., p. 47.

العدالة هي ما يضمن الصحة الجيدة للنقاش العام، ولا ما ينتج منه، بعكس ما كان هبرماس يتمنى.

يعطي هبرماس في الفصل الأول من **الإدماج الجمهوري** الصيغة الأكثر وضوحًا لمحاجته لمصلحة تطبيق أخلاقيات النقاش على مسألة الديمقراطية. ويكمل فيه تقديمه لشروط التشاور المثالية(50) التي تسمح بأن يُشتق المحتوى المعياري للديمقراطية من الشروط الوظيفية للمحاجة: **الدعاية، المساواة، الصدق والحرية**. ويجب أن تكون الصفة **العامة** للتبادلات مضمونة: لا يمكن منع أي شخص من المشاركة في النقاش إلا إذا رفض احترام القواعد. يجب أن تكون هناك **مساواة** في حقوق التواصل: يجب أن تكون للمشاركين حظوظ المشاركة نفسها وأن يُستمع إليهم. والشرط المثالي **للصدق** يُطَبَّق: يجب أن يفكر المشاركون في ما يقولون. أخيرًا، يجب أن تكون للمشاركين **حرية** التدخل: يجب ألا يمارس أي ضغط داخلي أو خارجي عليهم.

الدفاع عن الديمقراطية التشاورية

التشاور العمومي هو إذًا تطبيق أخلاقيات النقاش على المجال السياسي وعلى تصحيح أشكال الخلل في ديمقراطية السوق بفضل تحويل الخيارات «الخاصة»، وتنمية الروح العمومية وتكوين الوفاق الديمقراطي الذي تسمح به.

يمثل **تحويل** الخيارات بفضل النقاش العام، عند هبرماس كما عند مِل، توكفيل أو رولز، الحجة الأكثر إقناعًا، وهو يعتبر أن هدف السياسة تحويل الخيارات بفضل النقاش العام والعقلاني. والتشاور بالنسبة إليه لا يكتفي بجمع خيارات الناخبين (مفهوم «جامع»)، لكنه يرمي إلى تحويلها. وفي حين ترى الديمقراطيات التمثيلية والبرلمانية الكلاسيكية في الاقتراع والمفاوضة بين المصالح الخاصة السيرورة السياسية الأفضل، تعطي الديمقراطية التشاورية الرجحان إلى التشاور العمومي، إما في شكل «العقل العمومي» للقضاة وممثلي

---

(50) Habermas, *L'Intégration*, pp. 60-61.

الأمة المنتخبين، للمنتدى العام السياسي بحصر المعنى، وإما في شكل نقاش، أي «محادثة» بين المواطنين في الحيز العام. ونشير إلى أن هبرماس ميّز تمييزًا مهمًا الحيز العام أو المنتدى العام من المجتمع المدني الذي، يتعلق في شكل أساسي بالتبادلات والدفاع عن المصالح الشخصية أو الجماعة، والمطلوب قبل كل شيء جعل المجتمع المدني ديمقراطيًا وتحويله منتدى عامًّا حيث تتمثل فيه جميع المصالح، وليس مصالح الأكثر قدرة أو نشاطًا وحسب. وبناءً على هذا الأنموذج يجب على المجتمع المدني العالمي أن يتحول مستوعبًا جميع المواطنين، وليس فقط السلطات، والمنظمات الدولية أو غير الحكومية وبقية مجموعات الضغط.

يحدد مشروع كهذا بعبارات ديناميكية الجماعة السياسية: هي ليست مجموعًا أو تراكمًا لانتخابات وإرادات خاصة، وليست ذوبانًا لإرادات فردية في إرادة عامة[51]، ولكنها سيرورة استدلالية وحوارية، وتعني لهبرماس جعل السيرورة السياسية ديمقراطيةً وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، تغيير السيادة الشعبية لجمهوريانية الموضوع الجماعي إلى إجراء عام من نقاش تعددي، أي كما يقول هبرماس «نزع ماديتها»[52] وتحويل الحيز العام إلى «مفهوم معياري». وهذا يسمح في شكل أساسي بفهم الشرعية الديمقراطية بعبارات «قابلة للخطأ». هي ليست نتيجة مفهوم للخير سائد ولا لوجود «تجسيد» للاجتماعي سابق للسياسي. ونظرية هبرماس التي ترتكز على «أخلاقية التواصل» عنده تربط بين الاعتراف بالتجزئة الاجتماعية وتحويل العقل المابعد ميتافيزيقي. هكذا يستطيع تبيان أن الخيارات التي تعبر عن نفسها في المنتدى العام نتيجة نقاش ليست «خامًا» أو ببساطة «منتقاة». هي خضعت لتحول بالمعنى الإبيستيمي، النفسي والأخلاقي.

---

(51) ينظر: Habermas, «Popular Sovereignty as Procedure,» p. 59.

«يمكن الإحساس بالسيادة في سلطة النقاشات العامة [...]. ويجب أن تكون المادة الأخلاقية للتشريع الذاتي - التي كان روسو يركزها في فعل واحد - مقسومة إلى مراحل عدة: عملية تكوين الرأي والإرادة العامة عليها أن تكون مفصلة إلى أجزاء كثيرة أصغر منها».

(52) Ibid., p. 58.

على المستوى الإبيستيمي، تصبح الخيارات «عقلانية» بمعنى أنها تأخذ في الاعتبار أسباب الآخرين، حيث إنها تتوجه إلى محاور عقلاني ولو كان غير متفق معنا. إن «احتمال الخطأ» هو تمامًا الأفق الإبيستيمولوجي للديمقراطية التشاورية. والنقاش العام (أو التشاور بمعنى العقل العمومي) صالح لكشف معلومات خاصة لم يكن من الممكن الوصول إليها في الاقتراع فقط. من جهة أخرى، هو يوسّع حدود العقلانية الفردية بمواجهتها بحدود الآخرين وحججهم (هذه هي الحجة التي رأيناها عند رولز حين يذكر، في **الليبرالية السياسية**، «مصاعب العقل»).

يكون المحتوى المعياري للتشاور تكوين مواطنين «صالحين»، وليس فقط أخذ «قرارات جيدة». إن «عدم جعل المواطنين أدوات» في سيرورة التشاور هو نقطة أساسية. على المستوى النفسي، يمكن القول إن النقاش العام يجعل من الصعب وحتى من المستحيل التعبير أمام الآخرين عن حجج أنانية في نقاش بشأن الخير العام والتعبير عن خيارات بصفة المخاطب من دون تجريبها، أما على الصعيد الأخلاقي فتتحول الخيارات لأنها واعية خيارات الآخرين، وتكون مطَّلعة عليها عبر الاهتمام بالخير العام. وتحل المحاجة محل الاقتراع والمقاولة والمساومة. ويبدو كما لو أن الدعاية تؤدي دور نوع من الرقابة. وتؤدي ممارسة النقاش إلى اعتبارات للخير العام، إذًا إلى خيارات عقلانية لم تكن موجودة في البداية. وهي تحسّن الصفات الأخلاقية والفكرية للمشاركين: تجعلها أكثر عقلانية وتعقلًا لأنها تجبرهم على تحليل الأسباب المطروحة وعلى احترام كل مشارك في الوقت ذاته، وعلى التعامل معه كإنسان حر ومتساو مع الآخرين. يحاول التشاور العمومي بالنتيجة إعطاء السلطة والكرامة السياسية إلى المواطنين من جديد وفقًا لقيم الليبرالية السياسية.

أخيرًا، يجعل التشاور القرار النهائي **شرعيًا** في أعين المشاركين، في حين أنه لم يكن في البدء بالضرورة الأفضل لكل واحد. ولا يكون مصدر الشرعية الإرادة المحددة مسبقًا للأفراد، كما في الاقتراع الأكثري، ولكن بالأحرى سيرورة تكوين الإرادة العامة، والتشاور في حد ذاته. وليس المطلوب إقناع الآخرين ببساطة،

وجعلهم يتبنون خياراتنا، ولكن التفكير معًا، وخلق جماعة سياسية فاعلة كهذه، لا تختصر نفسها بعملية جمع لاقتراع خاص، **جماعة تبرير** حقيقية. ويسمح هذا الأنموذج من الديمقراطية بإعادة التفكير بالمحتوى المعياري والمحتوى السياسي للديمقراطية. وهو يجيب عن السؤال الذي طرحناه في البدء: كيف يمكن الوصول إلى القرار الأفضل للجميع في سياق تعددي، والذي لن يستطيع اللجوء إلى رؤية موحدة للخير، في سياق «خيبة أمل العالم». وعبر توسيع دائرة السياسي إلى الحيز العام للتواصل، فهو يرد على انتظارات الاعتراف بالمواطنين، وخصوصًا أولئك المنتمين إلى جماعات الأقلية. وهو حين يسمح بإدخال أكبر عدد ممكن من المواطنين في سيرورة أخذ القرارات (أو أعضاء المجتمع)، وذلك بفضل التشاور العمومي، فهو يؤدي إلى استقرار حقيقي، مبني على المشاركة. وهكذا، سوف نكون في حضور أنموذج بديل من الإقرار بالشرعية الذي سيكون مصدرًا لاستقرار أكبر. إذًا، تغيّر الديمقراطية التشاورية الطريقة التي نتعاطى فيها مع السياسة، فهي لا تجعل المؤسسات والممارسات مستقرة فقط، ولكنها توسع مفهومنا عن الديمقراطية. وهي تتعامل مع الجماعة السياسية لا بوصفها «جسمًا سياسيًّا»، أي موضوعًا مجهولًا ذا إرادة عامة جوهرية، ولكن **سياقًا للتبرير** هو في الوقت ذاته تاريخي وإبستيمي. وهي تمدّه إلى ما بعد السيرورات السياسية المحض، إلى المجتمع المدني، إلى المنتدى العام، إلى «سوق الأفكار»، إلى النقاشات التي تكوّن الرأي العام.

تلك هي حجج يورغن هبرماس لتفسير سبب ميل النقاش العام إلى تشجيع الخير العام في مختلف الأبعاد التي ذكرناها. ولكن من المهم أن نعترف بأنه لا يوجد أمل نهائي بالمصالحة في آخر النقاش، ويجب أن تستمر السيرورة، فعدونا يملك أسبابًا صحيحة كالتي عندنا، والإشارة الأكثر تأكيدًا إلى أننا نعيش في ديمقراطية هي أنه علينا القبول بالخضوع لقرارات لسنا موافقين عليها. وهذه هي مع ذلك مبررة ومقبولة لأنها تعتمد على «أسباب صحيحة»، أسباب نتعرف إليها من خلال النقاشات العامة، لا عبر القوة أو الخوف. وهذا الأنموذج المزدوج من العقلانية والمعيارية الخاص بالنقاش هو في قلب أنموذج الديمقراطية التشاورية كما عبّر عنها هبرماس.

نقد الأنموذج التشاوري

من الواضح أن الأنموذج التشاوري يمكن أن يثير انتقادات كثيرة، بسبب مثاليته والمسافة التي تفصله عن السياسة «الحقيقية». وكما رأينا في الفصل السابع مع مسألة العدالة الدولية، فإن الاتهام بنقص «الواقعية» هو شيء مرتبط بالليبرالية ولن نعود إلى الأجوبة التي من المناسب إعطاؤها. في أغلب الأحيان، تُفهم الاهتمامات المعيارية بصفتها «غير واقعية»، أو «طوباوية»، لأننا نخلط الحقائق الفعلية وبالمعايير، ولأننا لا نفهم أن هدفها هو تحديد معايير لقيادة العمل السياسي، لا لوصف ما هو، وهذا الخلط هو في الأقل عادي. وسوف نكتفي بالإشارة إلى أن وسائل الاتصال الحديثة، الإنترنت ومواقع التواصل والبريد الإلكتروني وغيرها، جاءت لتعطي حالية مدهشة للديمقراطية التشاورية، شرط أن نعطي كلمة «تشاور» معنى جديدًا بالتأكيد لمواقف أصبحت المواجهة فيها وهمية ولم تعد شخصية مطلقًا.

لكن من الممكن أن يكون الأنموذج قد بُني على وهم. فالجسم السياسي ليس أفضل أو أعقل من مجموع أجزائه. ويمكن أن تتأثر عقلانية الاعتقادات، واستقلاليتها وأخلاقيتها سلبًا بالتفاعل. سوف نتفحص إذًا في الختام نوعين من الانتقادات: ويعتبر الأول أن الديمقراطية التشاورية ليست ديمقراطية كفاية، ويعتبر الثاني أن الديمقراطية التشاورية هي ديمقراطية أكثر من اللزوم، أي بالمعنى السلبي للكلمة.

الديمقراطية التشاركية

تعتبر سلسلة أولى من الانتقادات المقنعة جدًّا أن الأنموذج التشاوري لا يذهب بعيدًا كفاية وأن العلاج الحقيقي لديمقراطية السوق هو الديمقراطية **التشاركية**[53].

---

(53) النقد الأساسي هو نقد: Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford UP, 2000), chap. Ier; «Difference as a Resource for Democratic Communication,» in: Bohman & Rehg (dirs.), = pp. 383-406.

مصدر الأنموذج التشاركي غير موجود في الليبرالية، ولكن في حركات النقد اليسارية للديمقراطية التي ظهرت في ثنايا أفكار حركة 1968 والتي ناضلت من أجل مشاركة المجموعات الاجتماعية كلها وإدخالها في النقاش وأخذ القرارات ديمقراطيًا، ومن أجل تمكين الأقليات في شكل خاص. لقد ظهرت الديمقراطية التشاركية[54] في الستينيات امتدادًا للحركات اليسارية والمطالبة بالإدارة الذاتية في أوروبا، وللراديكاليين وتيار البديلين (alternatifs) في أميركا الشمالية، كمحاولة جذرية لإعطاء السلطة من جديد للمواطنين ولموازنة السلطة البيروقراطية المركزية والمتضخمة للديمقراطية الرفاهوية. والمعني بذلك تقليد آخر، غير ليبرالي، ولكن بالأحرى راديكالي وجمهوري يساري. وقد كان رد اليسار على أزمة الديمقراطية في السبعينيات العودة إلى الديمقراطية المباشرة: إشراك الجماهير لإفشال التحالف بين الحكومة المتسلطة والرأسمالية غير المضبوطة، أي من أجل ديمقراطية «شرعية»[55] تمامًا. وكان هذا التقليد يجسّد مثالًا رومنطيقيًّا لم يعد راضيًا بالماركسية وكانت استهوته ليبرتارية الستينيات وليبراليتها «الثقافية»، والانفلات، والفردانية ونقد السلطة، وبالتالي الدولة المرتبطة بذلك كله، من دون رؤية العلاقة الأكيدة مع الأشكال المتقدمة للرأسمالية والليبرالية الاقتصادية، وكذلك مع نتائجها الاجتماعية التي كانت هذه الانتقادات تفترضها. وما كان مقصودًا بفضل «مشاركة الشعب» شبه الأسطورية، فقد كان نقد الديمقراطية التمثيلية، المحافظة والظالمة بسبب عدم المساواة بين جماعات متنافسة، ما أدى إلى المحافظة على الوضع القائم، من دون قدرة على تغيير المجتمع: «ديمقراطية سياسيين»، كما وصف ذلك جيدًا شومبيتر. لم تتوصل حركة أيار/مايو 1968 ربما إلى النتائج السياسية والاجتماعية المتوخاة، لكنها جعلت فكرة المشاركة شعبية من جديد، في حين أن الليبرالية بقيت مؤيدة تمامًا لنظام الأحزاب البرلماني. أما في البلدان

= ينظر كذلك: Benjamin Barber, *Strong Democracy* (University of California Press, 1985); Anne Phillips, *The Politics of Presence* (Oxford UP, 1995).

(54) Antoine Bevort, *Pour une démocratie participative* (Paris: Presses de Sciences Po, 2002).

(55) ينظر: Dryzek, *Deliberative Democracy*; Iris Young, in: Fishkin & Laslett (dirs.), p. 102; Phillips, pp. 148-165.

الناطقة بالإنكليزية، فقد نشرت هذه الحركة الفكرة المعتادة في الجمهوريانية الفرنسية أو الفكرة النقدية في ألمانيا، عن ضرورة تدخل المواطنين في الحياة العامة تعبيرًا عن حريتهم «الإيجابية» وليس فقط «السلبية». وهي كذلك في أساس الحركات الاجتماعية الجديدة والمطالبات المرتكزة ليس فقط على عدم المساواة بين الطبقات، ولكن أيضًا على النوع، والعرق، والثقافة ...إلخ، كما رأينا في الفصول السابقة. وقد كانت متأثرة بماركسية إنسانية في بعض تياراتها، وهي نقضت الميل إلى اعتبار المنتدى السياسي سوقًا، وعدم الشعور باللامساواة وبعمليات الاستعباد من التمثيل السياسي. والأفراد موجودون كذلك في المنتدى السياسي، حيث تنافس المصالح والاختلافات الكبيرة جدًّا واللامساواة في التمثيل وفي إمكان الوصول إلى التمثيل. وقد أساءت الليبرالية الديمقراطية تقدير اللامساواة في المشاركة ما قبل التمثيل: 20 في المئة من الناخبين في بعض الانتخابات ليس علامة جيدة! وخصوصًا النساء، والعاطلين من العمل والعمال غير المتخصصين، والأقليات الإثنية والثقافية، فهؤلاء لا يملكون تمثيلًا صحيحًا، وهم أحيانًا مستبعدون من الساحة السياسية. أما الديمقراطية التشاركية في السبعينيات، فقد أرادت - بعكس ذلك - تطوير «ديمقراطية قوية» (B. Barber, 1985)، و«سياسة حضور» إذا ما استعدنا عبارة آن فيليبس (Anne Phillips)، لكي لا يكون التمثيل استلابًا، ومفهومًا أكثر طموحًا عن المواطن والجماعة السياسية، القريبة من الجمهوريانية المدنية.

تعتبر الديمقراطية التشاركية، أن تدخل المواطنين في المشاورات العامة ليس إلا أحد الأشكال الممكنة في المشاركة والفاعلية، وربما أنه ليس الأفضل، بسبب القدرات المعرفية والإبيستيمية التي يفترضها تدخل كهذا. ولا يمكن أي نداء من أجل عقلانية الحجج إلا أن يعارض طبيعة هذه الحركات الجديدة، ونسوية تلك الحقبة في شكل خاص وإصرارها على التواطؤ بين العقلانية والتعصب الجنسي. لكن هذين الأنموذجين التقيا لمعارضة المفهوم الاقتصادي للديمقراطية: ينتج الخير العام من خيارات المواطنين التي يجب أن تتغير، لا أن توضح فقط في المنافسة أو تُجَمع كما في المنفعية. وهذا التغيير أساسي، ويكون عبر ممارسات جماعية، وتفاعلية، واستدلالية وتشاركية، مثل

النقاش العام أو الأشكال الأخرى من الفاعلية. من وجهة النظر هذه، تملك الديمقراطية التشاركية مجالًا أوسع، لأنها تتضمن تشكيلة من النشاطات أوسع من النقاش وحده، أو الجدال، أو التشاور. ويمكن الديمقراطية التشاورية تكوين أنموذج يقترب من الديمقراطية التشاركية إذا ما حاولنا «جعل التشاور أكثر ديمقراطية» وليس فقط الديمقراطية أكثر تشاورًا[56].

نقد «سقراطي»: التفكير ثم التشاور

هناك نقد آخر للأنموذج التشاوري يقول إنه ديمقراطي أكثر مما يجب، بالمعنى السيئ للكلمة، ومن ثم غير ليبرالي، ولكي نعبّر أحسن تعبير عن هذه الصعوبات في الأنموذج التشاوري لنلتفتْ إلى مثل شهير: التناقض، وحتى اللغز الذي يمثله المواطن سقراط وعلاقته بالتشاور العمومي، كما كان يحصل في أثينا[57].

كان سقراط من جهة، المثالَ الحقيقي للمواطن الملتزم، المهتم ليس فقط باحترام القوانين ولكن كذلك بمحاولة إفهام مواطنيه صحتها. إذًا، سقراط هو التجسيد الأفضل للأنموذج التشاوري، عبر لجوئه إلى «المحادثة» الدياليكتيكية لتشجيع مشاركة مواطنيه وتغيير خياراتهم وتربيتهم عبر الحوار التوليدي (maïeutique)[58]. وقد حلّلت حنة أرندت في مقالة لم تنشر («الفلسفة والسياسات») هذه النقطة جيدًا، وهي تبتعد فيه بشكل واضح من وجهات نظرها المعتادة عن الجمهوريانية المدنية لتكيل المديح لمثل سقراط. وخلافًا للتفسير الأكثر انتشارًا، لم يتخلَّ سقراط عن المدينة، بل كان لديه مفهوم خاص للمواطنة.

---

(56) P. Pettit, in: Fishkin & Laslett (dirs.), p. 157.

(57) ينظر الدراسة الممتازة، عن حنة أرندت وسقراط: Dana Villa, *Socratic Citizenship* (Princeton UP, 2001),

وكذلك ملاحظات حنا أرندت حول سقراط والديمقراطية في: «Philosophy and Politics,» (1954), *Social Research*, vol. 57, no. 1 (Spring 1990).

(58) maïeutique: استخراج الحق من النفس بتوجيه أسئلة وفق منهج سقراط. (المترجمة)

لكن، من جهة أخرى، كان سقراط يمثّل **برانية** الفكر النقدي تجاه الإرادة العامة، تجاه «جسم» المدينة، أي الانشقاق داخل التشاور العمومي بالذات. وليس الحكم عليه ومأساة موته حدثين غير متوقعين، إنهما راسخان في فردانيته الأخلاقية. لقد كان بالتأكيد خاضعًا لقوانين المدينة، لكن باسم اهتمامه بذاته، فقد طلب الحق، الذي رفضته أثينا، في نقد القوانين. وهو يرفض وهم روسو عن المواطنين الذين يصبحون أحرارًا بمقدار ما يخضعون لقوانين كانوا صوّتوا لها بأنفسهم، لكي يقابل ذلك بـ«سياسة الضمير»، أي البرانية بالنسبة إلى المواطنة.

إنه اعتراض مهم على فكرة هبرماس عن «السيادة الشعبية كإجراء» وعلى الأنموذج التشاوري كمصالحة لحقوق الإنسان (الليبرالية) والإرادة العامة (الجمهورية)، وهو يعني أنه يمكن فقط **في شكل سلبي** - على الطريقة السقراطية - التشاور العمومي أن يحوّل الفضاء السياسي، بتركه المكان للخلاف والامتناع تجاه **صوت الشعب** (vox populi). وكان سقراط يعتبر أن الاهتمام بالذات، والذي له الأولوية لأجل خير المدينة، هو مع ذلك مساهمة في هذا الخير، لأنه يساعدها في الابتعاد من اللاعدالة التي يمثلها الحكم الفردي، لكنها كانت مساهمة سلبية. بهذا المعنى، كان سقراط ملتزمًا الحياة السياسية أكثر بكثير من أفلاطون. لكنه كان كذلك بطريقة غير مباشرة، عبر احترامه طبيعة النقاش السياسي وفن الخطابة، الذي كان وسيلته وهدفه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى الخير العام وضرورات التفكير والنقد العقلاني. وهما اتجاهان مختلفان حاول أنموذج العقلانية التواصلية خلطهما.

إن أنموذج سقراط هو أنموذج التوتر بين الفكر والتشاور، بين مطالب الفردية الأخلاقية والضمير ومطالب تكوين الإرادة العامة التي لا يستطيع الفرد صاحب الضمير أن ينحني أمامها إلى ما لا نهاية. لا تستطيع المشاركة إذًا وحدها تعريف المواطنة «الجيدة». يجب إكمالها بإمكان ترك محل لعدم الامتثالية، والسلبية، وأخذ مسافة والامتناع. باختصار، المدينة الجيدة هي التي لا نتعرض فيها إلى المحاكمة إذا ما «تفحّصنا» بأهداف السياسة ووسائلها وإذا

ما امتنعنا عن المشاركة لأسباب «جيدة». وفي بحثها عن «أيخمان في القدس» (Eichmann à Jérusalem)، المتضمن الإسناد لسقراط، كتبت حنة أرندت: «إن الخاصية الوحيدة المحددة التي يمكن استكشافها في ماضيه كما في سلوكه أثناء محاكمته [...] كانت سلبية كليًّا: لم تكن نوعًا من الغباء، ولكن عجزًا حقيقيًّا غريب **التفكير** فيه تمامًا [...]. هل قدرتنا على الحكم وتمييز الخير من الشر تتعلق بقدرتنا على التفكير؟ هل العجز عن التفكير والفشل الكارثي لما نسميه صوت الضمير يتطابقان؟ هل يمكن النشاط الفكري بوصفه كذلك، أي عادة التفحص والتفكير، أن يكون ذا طبيعة تستطيع أن تجهزنا ضد الشر؟»[59] (التشديد من عندنا).

وفي وفاء منها لدرس سقراط، تبرهن أرندت أن النزاهة الفكرية والنزاهة الأخلاقية لا تنفصلان، وكذلك همّ الحقيقة وهمّ العدالة، والبعد الإبيستيمي للنشاط والبعد الأخلاقي الفكري لا ينفصلان، ولو أنها في نصوص أخرى تبدو قلقة من النتائج الهدامة للفكر النقدي على تماسك الجماعة. وقبل أرندت كانت هذه الفرضية تتعلق فقط بـ«المفكرين» والفلاسفة، وبفضلها صار الاحتمال مفتوحًا للجميع. وهي تبرهن كيف أن التوتر عند سقراط بين الاهتمام بالذات والاهتمام بالآخرين، هو نتيجة المواطنة الجيدة التي لا تُختصر بالمشاركة في التشاور العمومي. لهذا السبب تعود من جديد إلى سقراط، الذي هو الأنموذج للمواطن - المفكر. «كان سقراط يريد أن تكون المدينة أكثر إخلاصًا للحقيقة عبر تحرير حقائق كل مواطن [...]. ولا يدمر الديالكتيك الحقيقة، لكنه يكشف صدق **الدوكسا** (الاعتقاد المشترك الشائع في المجتمع)[60] [...]. إن دور الفيلسوف ليس قيادة المدينة، ولكن جعل الناس أكثر حقيقية، وتحسين الحياة السياسية التي هو جزء منها». أن نفكر وأن نحكم بأنفسنا هو حق ومسؤولية لكل مواطن. ويبدو هذا التذكير بدور الفكر ملائمًا لتكوين أنموذج أكثر إرضاءً لما يمكن أن تكونه الديمقراطية التشاورية، متضمنًا إمكان عدم التوافق والصمت.

---

(59) Hannah Arendt, «Thinking and Moral Considerations,» *Social Research*, vol. 51, no. 3 (1984), pp. 7-8.

(60) الدوكسا: مجموعة بدهيات لا تُناقش في مجتمع. (المترجمة)

لا تجري عملية الإسناد إلى أرندت من دون طرح عدد من المشاكل، فهي ليست دائمًا واعية بما فيه الكفاية للأخطار الداخلية للرأي العام لأنها تريد حمايته من تسلط الحقيقة المطلقة والأخطار الخارجية. وهي تثق بالتأكيد أكثر مما يجب في «الحس العام»، كما نرى ذلك في نصوصها عن النقد الثالث لكانط[61]. وتحاول الحفاظ على «وهم المواطنة» أكثر من النزاهة الفكرية والأخلاقية بالمعنى الذي يتحدث عنه سقراط، والذي يبقى حاليًا، كما تقول، في المواقف السياسية المتطرفة فقط. لكن تحليلاتها الأنثروبولوجية غنية بما يكفي لمساعدتنا هنا.

إن مشروع أرندت، بعد إعادة تأهيل كرامة الحياة العامة، هو التذكير بأهمية الحكم المستقل في الحيز العام، وبالأخطار التي تتعرض هذه إليها. وإذا كان التشاور يجعل الفردية الحقيقية ممكنة، ويسمح للأنا (self) بأن تتجاوز عالم الأهواء والغرائز والمصالح الناقص، وإذا ما ظهر هكذا في داخله **الفاعل** في السياسة التشاورية، فذلك شرط القبول بأن نتيجتها ليست دائمًا **الوفاق**، «المصالحة عبر العقل العمومي» والتوافق. ويصر هبرماس على هذه النقطة، لكن يجب الرجوع إلى ذلك. تعترف أرندت، في قراءتها سقراط، بقوة **الفردانية الأخلاقية** التي هي مركزية في الليبرالية، وليس نقدُها الديمقراطية والأفلاطونية - أي بأن الطريقة التي تظهر فيها الأشياء، **الدوكسا** - ليست باطلًا، ولكن بالأحرى الصوغ المحدد واللغوي الكلامي لما هو ويتطلب الإخضاع لامتحان التشاور[62]. تتعلق الحقيقة حينئذٍ بـ «وجهة نظر من اللامكان»، لكن بالقدرة على مفصلة المنظور الذاتي مع منظور الآخرين.

هنا، ترد أرندت على الاهتمامات المتعلقة بالشروط الملائمة للتشاور

---

(61) Hannah Arendt, *Juger*, trad. fr. (Paris: Éd. du Seuil 1991).

(62) كان هذا الوحي المركزي لدراسة جيمس كلوبنبرغ: James T. Kloppenberg, *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920* (Oxford UP, 1986).

حول تاريخ الليبرالية وافتراضاتها الفلسفية في Via media، وحول المفهوم البراغماتي وقابلية الخطأ للحقيقة.

العمومي. ولا يمكن هذا التفكير الذاتي أن يحصل إلا بطريقة **غير مباشرة**، حين تتوقف **اللعبة السياسية** ويصبح المواطنون أحرارًا في التكلم من دون ضغوطات، ويصبح بالإمكان الوصول إلى الصحيح أو الخيّر ليس بطريقة فكرية ولكن عبر الحوار مع الذات. وحده النقاش «الودّي»، الذي هو مختلف تمامًا عن التشاور العمومي وليس خاضعًا للضغط أو الانتصار للقرار السياسي، يسمح لكل واحد بفهم أسباب الآخر، وبالتالي «موقعه في العالم المشترك». وهو يسمح في شكل خاص بفهم الرأي الذاتي والحقيقة الخاصة لكل واحد من أجل مفصلتها مع آراء الآخرين وحقائقهم. إذًا، في مساحة سياسية فقط وفي شكل **غير مباشر**، يمكن التشاور العمومي أن يؤدي إلى الحقيقة ويجعل الحكم ممكنًا، وهذا لا يحصل بتاتًا في المجلس السياسي.

أما الدرس الثاني عند سقراط، فيتعلق بالوحدة وبحدود الحوار. ويجب ألا يخفي سقراطُ الصداقةِ المدنية والحوارِ سقراطَ «سياسة الضمير». ترتكز النزاهة الأخلاقية على التوافق مع الذات أو التناغم مع الذات، والانسجام في الحوار مع الذات، لا في النقاش العام مع الآخرين، فالعلاقة التي نقيمها مع أفكارنا الخاصة المتناقضة هي أساس علاقتنا مع الآخرين. وحده فقط الذي مرّ بتجربة التحادث مع ذاته قادر على أن يكون صديقًا، وأن يستقبل ذات الآخر. ويعلمنا سقراط أن الصداقة المدنية الوحيدة التي تستحق أن نبحث عنها هي تلك المرتكزة على القدرة التي يملكها أفراد معينون على العيش مع ذواتهم فكريًّا. إذًا، **الصداقة** (Philia) ليست مرتبطة بالجماعة، ولكن بانزواء التفكير في عزلته مع ذاته. التفكير - أي أن نكون مع ذواتنا - يحضّرنا بطريقة أخلاقية وأنطولوجية لتعددية العالم، ويعطينا أساس الضمير الذي لا يكون مجرد استبطان المعايير أو المعتقدات.

هكذا، تصبح العزلة التي كانت تبدو - قبل سقراط وبعده - ميزةَ الفيلسوف وحده، عند أرندت «الشرطَ الأساسي لحسن سير **المدينة**، وأفضل ضمان لقواعد السلوك التي تفرضها القوانين والخوف من العقاب». ويصبح مشروع أرندت، من بعد سقراط، خلق مواطنة مفكِّرة وذات ضمير. المقصود بذلك

تنمية شكل من الفردانية القادرة على التفكير، ناتجة من القدرة على العزلة، إذًا عن صداقة مدنية مختلفة تمامًا عن تلك التي نادى بها المطالبون بالجماعوية أو الجمهوريون. وقد كتبت دانا فيلا (Dana Villa)، في شرحها لأرندت: «إن تجربة الفكر هي الأساس الحقيقي للضمير الذي هو الأرضية لمواطنة حقيقية»[63]. ومن دون هذه اللحظة السلبية للضمير، تقع الديمقراطية التشاورية تحت خطر الوقوع في نقيضها، أي الديمقراطية الاستفتائية وغير الليبرالية.

(63) Villa, p. 264.

خاتمة

ما الليبرالية؟

أصبحنا الآن قادرين على فهم أفضل لماهية الليبرالية. وهي تستند إلى مجموعة قيم ثابتة نسبيًّا، ولكنها مرَّت بصيَغ مختلفة خلال التاريخ وفقًا للخيارات السياسية، وبخاصة الظروف المتغيرة. وفي الحقيقة، سيكون من الملائم الحديث عن ليبراليات، والخطأ اللغوي وحده يجعلنا نترك هذه التعددية.

كانت الليبرالية قبل كل شيء التفكير في شروط السلام الأهلي والجواب عن السؤال «**كيف نعيش معًا؟**» منذ لوك وهيوم حتى جون ستيوارت مِل وت.هـ. غرين، ومن جون ديوي إلى جون رولز[1]. ولقد برهنّا إلى أي حد كان البحث عن المجتمع «الجيد» الموضوعَ المكون للأخلاقية الليبرالية كما كانت قد تكونت في العالم الناطق بالإنكليزية، متأثرة بعمق بعقائد «الحق الطبيعي» في القرن السابع عشر، وبـ«أخلاق الشعور» في القرن الثامن عشر، وبالمنفعية

---

(1) يملك فريدريش هايك بنفسه مفهومًا اجتماعيًّا للحياة «الجيدة» وللعلاجات الضرورية لإصلاح آثار الإواليات الاقتصادية التي تتضمن الكثير من الأخطار والمصادفات للشعب. وما يرفضه هو تدخلات الدولة باسم «العدالة الاجتماعية» في حين أنه يجب الحديث عن حماية الأكثر ضعفًا ضد الأخطار. لكنه ينظر في جميع أنواع حماية الشعب ضد أخطار السوق، مثل، مدخول الحد الأدنى، عدم تدخل الدولة في النقد ...إلخ. يجب إذًا تمييز الثورة النيوليبرالية لهايك من النضال ضد دولة الرعاية الإلهية التي قادها كل من مارغريت تاتشر ورونالد ريغان باسم الحرية الاقتصادية وليبراليتهما المتطرفة. ينظر، سابقًا، الفصل الخامس.

في القرن التاسع عشر، وبالأشكال المتعددة للبروتستانتية الليبرالية. ولأنها ولدت في خضم حروب الأديان، فإنها أخلاقية تبقى منشغلة بالعنف والقدرة التدميرية للمشاعر البشرية، وهناك ظلّ تهديد يحوم حولها هو ظل «حرب كل واحد ضد الآخر» التي - كما يقول هوبز - سوف تنفجر إذا ما ترك البشر ذواتهم من دون أن يوضعوا تحت سلطة الحاكم، وللإجابة على ذلك وضعت ثقتها في **المصلحة** وحب الذات العقلاني، الذي يدفع بنا نحو البحث عن السعادة والتعاون مع الآخر، وليس في **العقل** الذي - كما يقول هيوم - يبقى «عبد الأهواء»[2]. ويعتبر هيوم أن مصدر الأخلاق هو المخالطة والسعادة اللتين يعطيهما إقرار الآخر، وليس عبر الخضوع لسلطة أخلاقية أو دينية. وقد كان مونتسكيو مقتنعًا بأن التجارة ستحل محل الحرب بين البشر. أما توكفيل فقد اندهش حين رأى أن «المصلحة بالطبع» أقامت السلام بين الناس من دون أن يتدخل الخوف من السلطة. هكذا تولد الروح العمومية من المصلحة الخاصة التي تحدث جمعيات، وتحرّك المجتمع المدني وعددًا لا يحصى من منظماته، وتضع حدودًا لمساحة عامة لا تمارس الدولة عليها إلا سلطة التنظيم، مبرهنة بطريقة قطعية أنه حين يكون الأفراد متحررين من سلاسل العبودية، من الخضوع لسلطة دينية أو سياسية، لا يعودون «ذئبًا للإنسان»، ويستطيعون هكذا أن يتعاونوا بسلام. وعلى هذه القاعدة تستطيع الحرية الفردية أن تتفتح وتصبح ثروة للجميع، مؤدية إلى مجتمع إنساني تمامًا.

إذا كان كل واحد حرًّا في الحكم بذاته على مصالحه وحاجاته، سوف ينتج من ذلك السلامُ الاجتماعي، لأن المصلحة الشخصية تنص على إدراج تقييم حاجات الآخر، وفقًا لمبدأ التبادل. إن ترك حرية القرار الذاتي لكل واحد إلى تقدير ما له قيمة عنده، ولتقرير مخطط حياته، من دون أن تتدخل إرادة الغير أو الخوف من الآخر لفرض أو تغيير خياراته في شكل سلطوي، سيسمح لكل واحد بأن يلائم قراراته مع قرارات الآخرين لكي تصبح حظوظ نجاحه في الوضع الأمثل. بعكس ذلك، فالخضوع للسلطة يترك الناس في الطفولة،

(2) David Hume, *Traité de la nature humaine*, t. II: *Les passions*, trad. fr. (Paris: Flammarion, 1991; [1740]), p. 271.

ويجعلهم غير قادرين على أخذ القرارات الذاتية، بالتالي التكيف مع الحياة الاجتماعية عبر القبول بـ«سلطة القانون»[3]. إن فقدان الحرية، والخضوع لسلطة مطلقة، سواء أكانت سلطة الكنيسة، أم الأمير أم الدولة، يدمّر الثقة ويضع كل واحد في مواجهة الآخر، مؤديًا إلى خصومات وأعمال عنف. لقد جعلت الليبرالية من كل فرد الحارس والمسؤول الحقيقي للنظام الاجتماعي. وهي لم تتوانَ عن التأكيد منذ نشأتها، **أن الحرية الفردية ليست مغلوطة تاريخيًّا، لكنها قوة اجتماعية مكونة**، وأن السيطرة والخضوع لإرادة الآخر هما المصدران الحقيقيان للانقسامات، وللعنف والفوضى.

مع ذلك، وبعيدًا من كونها ساذجة اجتماعيًّا، فإن هذه الرؤية تقلق من اللامساواة في السلطة والثروة التي تمنع كل واحد من ممارسة القدرات الأخلاقية الخاصة بالفردية التي تحدثنا عنها إلى أقصى مدى. ويمكننا القول إن اللامساواة لا يمكن تجنبها، إذا ما نظرنا إليها طبيعيًّا عبر اللعبة الحرة للمواهب والمصالح، لكنها يمكن أن تصبح مع ذلك منبع غنى للجميع. لكنها تمثل تهديدًا للثقة وتناغم المصالح حين تفتح الطريق لحقوق أكبر وامتيازات. كذلك مثلها مثل الاحتكارات التي تمنع اللعبة الحرة للعرض والطلب في الأسواق، فإن اللامساواة في السلطة والثروة تزيّف المنافسة بين المواهب والمصالح وتخلق خللًا، وكذلك ظلمًا. إن النظام العفوي هو دور غير متساوٍ ويجب إصلاحه. كيف؟ على غرار الجمهوريانية، ترى الليبرالية جيدًا في اللامساواة في الثروة كما في الأوضاع تهديدًا للأمان والتعاون، وعامل زعزعة وفوضى. مع ذلك، وعوضًا عن المراهنة على عمل الدولة لتخفيفها، فهي تقترح علاجًا آخر: الحرية، فالمبادرات والجهود الكثيرة والمتجددة دائمًا لإيجاد تصحيحات، وسلطات مضادة، وإواليات مؤسساتية يمكنها وحدها أن تنزع فتيل النزاعات واللامساواة التي تتكرر دائمًا. يقول جون رولز إن كل مجتمع حر يتميز **في الوقت ذاته** بتطابق مصالح وتنازُع مصالح، وهذا ديالكتيك

(3) هذه العبارة تعطي المعنى الإنكليزي The Rule of Law، الذي نترجمه عادة بدولة القانون في حين أنها تعني أنه على الدولة أن تكون خاضعة للقانون، الأعلى من التشريع الإيجابي، الذي نفهم منه كما لوك «قانون الطبيعة» أو أن نعود إلى القانون الدستوري. ينظر سابقًا الفصل الثالث من هذا الكتاب.

لا يمكن التخلص منه كليًّا[4]. وتتنافس **مؤسسات الحرية** - ودولة القانون بالدرجة الأولى - ومؤسسات المجتمع المدني وجمعياته أيضًا، في تأمين حماية متساوية لحقوق الجميع وحرياتهم، وكذلك لممارستها الفعلية، وإلا فإن التعاون بين الأفراد والتنسيق بين مصالحهم سيصبحان سريعًا مستحيلَين، وذلك بسبب وزن علاقات السلطة والزمر وجماعات المصالح، والدفاع عن المصالح الفئوية والاحتكارات، ولكن كذلك الانقسامات إلى طبقات اجتماعية وانتماءات إثنية أو دينية، تعمل في مجتمع الأفراد. ومن داخل مجتمع الأفراد بالذات، ومبادراتهم تقريبًا، يتكون عدد وافر من السلطات المضادة والحمايات، بحيث تؤمّن تعدديتها في الحقيقة عدم إمكان مصادرتها من سلطة مركزية واحدة. ولنختصرَ ذلك نقول إن **تعددية السلطات** تضمن في الوقت ذاته الحرية الفردية والنضال ضد اللامساواة. ومثلما أن السوق هي إوالية ذات تنظيم ذاتي عبر لعبة العرض والطلب الحرة، حيث إنه إذا كان يعمل في شكل جيد تصبح الاحتكارات ومواقع السلطة خاضعة للتغيير دائمًا، كذلك فإن علاقات السيطرة الاجتماعية واحتكارات الامتيازات المكتسبة تتعرض دائمًا للتصحيح عبر الحرية والمبادرة الفرديتين. والمجتمع الحر يخلق اللامساواة، لكنه يخلق كذلك العلاج لها في شكل مستمر، ولهذا السبب يجب أن نثق فيه. ولا يمكن علاقات السلطة والسيطرة أن تختفي بالتأكيد، لكن يجب أن تخضع للتجربة عبر القوى المضادة للسلطة. ولم تعد الرؤية الأخلاقية لليبرالية مبنية على أخلاق دينية، ولكن على قدرة البشر على قيادة أنفسهم بطريقة مستقلة وعقلانية، وعلى تصحيح ما يعود بالضرر عليهم. **ويتطابق مع استقلالية الأفراد الأخلاقية نظامٌ اجتماعي مستقل كذلك**، عفوي جزئيًّا و«مرن»[5]، وهو

---

(4) «يتصف كل مجتمع وفي الوقت ذاته بصراع المصالح وبالتماثل مع المصالح. هناك تماثل مع المصالح لأن التعاون الاجتماعي يعطي للجميع حياة أفضل من التي كان يمكن كل واحد أن يحياها إذا حاول أن يعيش بفضل جهوده الخاصة فقط. وهناك صراع مصالح لأن البشر ليسوا لامبالين بالطريقة التي توزع عبرها ثمرة جهودهم، لأنه، في متابعة أهدافهم، فإنهم يفضلون جميعًا حصة أكبر من الأرباح على حصة أصغر» John Rawls, *Théorie de la justice* (Paris: Éd. du Seuil, 1987; [1971]), p. 30.

(5) يتحدث كينز عن سيولة، وبعكس ذلك عن نظام ينكمش. أما هبرماس فإنه، في **المساحة العامة**، وكذلك في **القانون والديمقراطية**، يضع مقابل التركيبة التراتبية للسلطة الاجتماعية الأفقية، بطريقة =

يقاوم تركيبات السلطة. إذًا، الحرية الفردية هي في الوقت ذاته مبدأ تنظيم ومبدأ مقاومة.

ذلك هو رهان الليبرالية المعياري، والذي يميزه من مشروع الاشتراكية، وكذلك من مشروع المحافظة. وهو يؤكد، ضد المحافظة أن النظام الاجتماعي هو إنساني، أي مُنشأ و«مصطنعًا»، ليس فيه شيء طبيعي، كما أن سلطة أي كان على نظرائه لا يمكنها أن تكون **طبيعية**. أما ضد الاشتراكية، فهو يؤكد أن مجتمع الأفراد يولّد في الواقع نظامًا شبه عفوي هو غير متساوٍ ويمكنه أن يبدو غير عادل لكن لا يمكن تصحيحه بطريقة سلطوية: وحدها لعبةُ الأهواء والمصالح الحرة يمكنها تصحيحه وجعله متوازنًا، ويبقى دور السلطة السياسية تسهيل هذه التصحيحات. إذًا، ليست الأهواء الخاصة متناقضة مع مظاهر الروح العمومية، وكما يقول مونتسكيو بمهارة في الفصل العاشر من كتابه **تأملات عن الرومان** (1734):

> ما نسميه وحدة في جسم سياسي هو شيء ملتبس جدًّا: الحقيقية هي وحدة انسجام تجعل الأجزاء كلها، مهما كانت تناقضاتها بادية لنا، تتلاقى في الخير العام للمجتمع، كما تنافر الأصوات في الموسيقى، تتقارب في التساوق الكامل. يمكن أن توجد وحدة في دولة حيث نظن أنه لا يوجد إلا خلل، أي تناسق تنتج من السعادة التي هي السلام الحقيقي، وهذه هي حال الأجزاء في هذا الكون، المرتبطة أبديًّا عبر تأثير بعضها وردة فعل الأخرى.

هكذا تأخذ الطوباوية ألوانًا واقعية. ويمكن العالم فعليًّا أن يتحرر تدرّجًا من السلطة التعسفية والظالمة للبعض وكذلك من اللامساواة الأكثر ضررًا وغير العادلة، عبر البشر أنفسهم، حين يكون الصراع مستمرًا.

تذكرنا بذلك الحدس الأساسي عند الليبرالية، بأن المجتمع ليس مكونًا عموديًّا فقط. «لقد لاحظت [...] تطورات تواصلية منظمة ذاتيًّا، مرتكزة على مؤسسات ضعيفة، متعلقة الواحدة بالأخرى أفقيًّا [...] وتطورات خاضعة للسلطة»، Jürgen Habermas, *L'Espace public*, trad. fr. (Paris: Payot, 1992; [1962]), préface a L'édition de 1990, pp. XVI et XIX.

في هذا الصراع، يكون دور دولة القانون، الدولة بالذات التي تحترم الحقوق والقوانين، ضمان مبدأي الليبرالية: الحرية والكرامة المتساوية للأشخاص. ولكن أي قوانين؟ أليست الدولة هي مصدر القانون؟ وهنا بالذات تعطي الليبرالية تمييزًا أساسيًّا. فليست جميع قرارات المشرعين قوانين. وتوجد فوق قرارات المشرعين والسيادة الشعبية معايير فوق قانونية أو دستورية يجب أن تخضع لها القوانين والدولة. أما بالنسبة إلى السوق، فلا يمكنها كذلك أن تعمل من دون معقل القانون بالمعنى الذي سبق وشرحناه. وأسس الليبرالية الثلاثة: سيادة الأفراد، استقلالية المجتمع المدني بفضل «روح الجمعيات» إذا ما استشهدنا بتوكفيل، وسلطة القانون ودولة القانون، هي أشكال تطوير هذا الحدس المركزي.

كيف استطاع هذا المثال الليبرالي الاستمرار في الحياة بعد تفاؤل عصر الأنوار، وخصوصًا الأنوار الاسكتلندية، عند ديفيد هيوم، آدم سميث وآدم فرغسون (Adam Ferguson)؟

لم يعد عدو الحرية الاستبداد السياسي، بل شروط الاستلاب في العمل والإنتاج عند رأسمالية التكتلات الصناعية الكبيرة. وقد أدّت التحولات والأزمات في الثورة الصناعية الثانية بالتأكيد إلى إعادة النظر **بالأخلاق** الليبرالية وأجبرته على مراجعات مؤلمة. لكن، وبالرغم من التحولات التي جرت فيها، فإن القوة الخالقة بقيت على حالها، بالرغم من أن التعبير عنها تم بعبارات جديدة. وتتعلق النقاشات الكبرى في القرن العشرين بالمصالحة المستحيلة ظاهريًّا بين الحريات الفردية والتماسك الاجتماعي، لكن من دون التضحية أبدًا بالحرية الفردية مقابل فكرة **مسبقًا** عن العدالة أو النظام الاجتماعي. هكذا طوّرت الليبرالية الجديدة، في منعطف القرن العشرين فكرة اجتماعية كانت أساس دولة الرعاية في أوروبا والولايات المتحدة، واقتربت من الاشتراكية الليبرالية أو الديمقراطية حتى أنها اختلطت معها. لكنها مع ذلك تختلف عنها لأن محرِّك الوفاق الاجتماعي يبقى التعاون بين الأفراد لا الخضوع لسلطة أو مشروع اجتماعي مفروضان من الخارج. وكردة فعل على هذه الليبرالية

«الاجتماعية»، اقتربت النيوليبرالية والليبرتارية، في النصف الثاني من القرن العشرين، من اليمين الأكثر محافظة في عدائه للاشتراكية، ولكن باسم إمكان نظام اجتماعي «عفوي» يضمن للأفراد أكبر حرية ممكنة. أخيرًا، حاول جون رولز التوليف بين ضرورات الحرية الفردية وضرورات المساواة، عبر تأكيده أن معيار المجتمع «الجيد» ليس أكبر حرية ممكنة، وإنما هو ذلك المتلائم مع إمكانات متساوية للآخرين. والنظام الصحيح هو ذلك الذي يمكن تبريره من أجل أعضائه كلهم وبوساطتهم. ولنستشهد مرة أخرى برولز. يتطلب المفهوم العمومي للعدالة عند الليبرالية الديمقراطية أن:

> جميع القيم الاجتماعية - الحرية والإمكانات المقدّمة للفرد والمدخول والثراء وكذلك القواعد الاجتماعية لاحترام الذات - يجب أن تكون موزعة في شكل متساوٍ، إلا إذا كان توزيعًا غير متساوٍ لواحدة أو لجميع هذه القيم يعود بالفائدة على كل واحد.

لنستنتج، بالإشارة إلى أن الليبرالية ليست عقيدة مثل العقائد الأخرى، إنها عقيدة صنعها بشر أحرار في حد ذاتهم، وهم يرفضون أن يخضعوا لضرورات أيديولوجية سلطوية، ولمفهوم تبسيطي للحتمية الاجتماعية[6]، وأن يضعوا أنفسهم إما في خدمة الدولة، كما في القومية، التي نجد لها آثارًا في التفكير الجمهوري في فرنسا، وإما في خدمة حزب، كما في حالة الفاشية والشيوعية، وحتى الاشتراكية. **لا يمكن الليبرالية أن تكون بالتحديد عقيدة دوغمائية**. سيكون هذا تناقضًا في التعبير. لقد كانت دائمًا وبقيت عقيدة سلبية: عقيدة مقاومة راديكالية لسلطات السيطرة وللدفاع عن الحرية والكرامة البشرية. ويعتبر جون لوك مثلًا، أن **حق مقاومة الاضطهاد** هو جزء من الحقوق الإنسانية. أن تكون ليبراليًّا يعني أن أخطار وجدانك نفسك في صراع مع جميع الحتميات المختلفة تستحق أن يجازف بها برغم هذه الأخطار. وليس من الغريب أن يكون سقراط

---

(6) مسألة الحتمية الاجتماعية والإيجابوية هي مركزية لفهم الليبرالية وتحولاتها، ورفضها العلموية والتطورية. ينظر، في شكل خاص: James T. Kloppenberg, *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920* (Oxford UP, 1986).

بطل جون ستيوارت مِل. لكنها كذلك عقيدة «إيجابية» تحاول أن تعيد تفسير أهدافها بلا هوادة حيث تلائمها مع الشروط الاجتماعية والتاريخية الجديدة، وهي تتصف بثباتها التكويني وفي الوقت ذاته بمرونتها التطورية لا بقدرتها على التكييف.

الليبرالية اخترعت ذاتها بلا هوادة وبالتنوع خلال تاريخها الطويل بحيث تتكيّف مع أزمات واضطرابات المجتمعات. وهذه التحولات موجودة في الجوهر معها، حيث إن التعددية ليست مظهرًا سطحيًّا بسيطًا في الليبرالية. وفي حين أن الخيارات المتخذة والاختيار بين القيم التي تميزها لم تكن دائمًا معتبرة بأنها منسجمة في ما بينها، فإن التعددية هي في تكوين الليبرالية، لأن إنتاج الأفكار كان يتم فيها ولا يزال يحصل بالطريقة الأكثر حرية ممكنة.

المراجع

Ackerman, B. A. *Au Nom du peuple. Les fondements de la démocratie américaine.* Paris: Calmann-Lévy, 1998; [1991].

Aron, R. *Essai sur les libertés*. Paris: Calmann-Lévy, 1965.

Bentham, J. *Fragment sur le gouvernement*. Paris: LGDJ, 1996; [1776].

Berlin, I. *Éloge de la liberté*. Paris: Calmann-Lévy, 1988; [1958].

Constant, B. *Écrits politiques 1814-1829*. Paris: Gallimard, 1997.

Foucault, M. *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France 1978-1979.* Paris: EHESS/ Gallimard/ Éd. De Seuil, 2004.

Freeden, M. *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

_______. *Ideologies and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Hamilton, A., John Jay & James Madison. *Le Fédéraliste*. Paris: Economica, 1988; [1788].

Hayek, F. *La Présomption fatale. Les Erreurs du socialisme*. Paris: PUF, 1993; [1988].

_______. *La Constitution de la liberté*. Paris: Litec, 1994; [1960].

_______. *Droit, législation et liberté*. 3 vol. Paris: PUF, 1995; [1973, 1976, 1979].

_______. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, 2008; [1978].

Hegel, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Flammarion, 1999; [1820].

Hobbes, T. *Léviathan*. Paris: Gallimard, 2000; [1651].

Hume, D. *Traité de la nature humaine*. Paris: Flammarion, 1993; [1740].

_______. *Essais moraux, politiques et littéraires*. Paris: PUF, 2001.

Kant, E. *Vers la paix perpétuelle*. Paris: PUF, 1958; [1795].

_______. *Idée d'une histoire universelle, Qu'est-ce que les lumières?* dans: *Critique de la faculté de juger* (Paris: Gallimard, 1985; [1784]).

Keynes, J. M. «Suis-je un libéral?.» dans: *La Pauvreté dans l'abondance* (Paris: Gallimard, 2002).

Kloppenberg, J. T., *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought 1870-1920*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

«Liberalisms: Old and New.» numéro spécial de la revue *Social Philosophy and Policy*, vol. 24, no. 1 (Hiver 2007).

Locke, J. *Lettre sur la tolérance*. Paris-Genève: Slatkine, 1980; [1689].

_______. *Traité du gouvernement civil*. Paris: Flammarion, 1984; [1690].

Macpherson, C. B. *La Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*. Paris: Gallimard, 1971.

Mandeville, B. *La Fable des abeilles*. Paris: J. Vrin, 1998; [1723].

Manent, P. (dir.). *Les Libéreaux*. Paris: Gallimard, 2001.

Mill, J. S. *De la Liberté*. Paris: Gallimard, 1990; [1859].

_______. *L'Utilitarisme*. Paris: PUF, 1998; [1861].

Montesquieu, C.-L. *De l'Esprit des lois*. Paris: Gallimard, 1995; [1748].

Nemo, P. & J. Petitot (dirs.). *Histoire du libéralisme en Europe*. Paris: PUF, 2006.

Nozick, R. *Anarchie, État et utopie*. Paris: PUF, 1988; [1974].

Popper, K. *La Société ouverte et ses ennemis*. 2 vols. Paris: Éditions du Seuil, 1980; [1945].

Rawls, J. *Théorie de la justice*. Paris: Éditions du Seuil, 1987; [1971].

Ruggiero, G. de *The History of European Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 1927.

_______. *Libéralisme politique*. Paris: PUF, 1995; [1993].

Smith, A. *Théorie des sentiments moraux*. Paris: PUF, 1999; [1759].

_______. *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Paris: PUF, 1995; [1776].

Tocqueville, A. *De la démocratie en Amérique*. dans: *Œuvres Complètes*, vol. II (Paris: Gallimard, 1992; [1835, 1840]).

فهرس عام

- ي -

هذا الكتاب



يرسمُ تاريخ الليبرالية من خلال التفكير النظري بمستقبل التضامن وبالتعدّدية الثقافية وبتجديد الديمقراطية. ويبحث في كيفية تصوّر الفكر الليبرالي المعاصر للوطنية وإعادة صوغه من دون الانجراف نحو صيغة مغلقة للوطن، وذلك بطريقة لاشعبوية من خلال ابتكار أنماط جديدة من النقاشات العامة. كما يرى الكتاب أن الليبرالية فرضت نفسها بدءًا من القرن السابع عشر بصفتها عقيدة الحرية الفردية والتسامح والحق في الملكية، حيث تدعو، في مواجهة الاستبداد المَلَكي، إلى ازدهار حيّز اجتماعي بمعزل عن سطوة الدولة، وهو ما يُعرف بـ «المجتمع المدني». لكن ما يُعدّ قوة تحرّر بدا أيضًا، في القرن التاسع عشر، عاملًا كارثيًا للتشرذم والاندفاع نحو الأسواق. ومن هذا المنطلق يشرح الانقسام الذي نشأ بين «الليبراليين»، حيث ادعى بعضهم أنهم رُسُل الأعمال التجارية الحرة، فيما دافع آخرون عن رؤية لليبرالية تحمل بعدًا اجتماعيًا؛ الأمر الذي يؤكد أن الليبرالية ليست عقيدة جامدة، بل هي قابلة للتطّور.

المؤلفة

كاترين أودار، أستاذة فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية في كلية لندن للاقتصاد منذ عام 1991. ترجمت عددًا من أعمال جون رولز وجون ستيوارت مِل. حازت وسام جوقة الشرف الوطني برتبة فارس، باريس. من مؤلفاتها: *La démocratie et la raison* (**الديمقراطية والعقل**) (2019)؛ *John Rawls, Politique et métaphysique* (**جون رولز، السياسة والميتافيزيقيا**) (2004)؛ *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme* (**مختارات تاريخية ونقدية عن النفعية**) (ثلاثة مجلّدات) (1999).

المترجمة

سناء الصاروط، أستاذة جامعية ومترجمة لبنانية، من ترجماتها: **العائلة ومسألة البغاء**؛ **الثورة الجنسية**؛ **رهاب الإسلام ورهاب اليهودية**: **الصورة في المرآة**. تخصصت في ترجمة المقالات لعدد من الصحف والمجلات العربية والفرنسية.

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنثروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية